Rusia y Occidente

N. Karamzín, P. Chaadáev,
A. Jomiakov, I. Kireevski, K. Leóntiev,
F. Dostoievski, V. Soloviev,
N. Berdiáev, G. Fedótov, D. Lijachev

Estudio preliminar y selección de
Olga Novikova

Traducción y notas de
Olga Novikova
y José Carlos Lechado

tecnos

El tema de «Rusia y Occidente» ha ocupado un lugar central en la tradición del pensamiento ruso a lo largo de los dos últimos siglos. La localización geográfica del país, en los confines de la civilización occidental y cristiana, y su proyección política y cultural hacia las grandes extensiones asiáticas convierten a Rusia en una zona de contacto y transición, de aislamiento y, paradójicamente, también de comunicación.
Hoy como ayer, el problema de la ubicación de Rusia en el mundo y su aportación a la civilización europea y universal suscita acaloradas pasiones, no sólo en Moscú y San Petersburgo, representaciones simbólicas de lo «oriental» y lo «occidental» en la cultura rusa, sino en todos los centros de poder político, de desarrollo económico y de inquietud intelectual de un planeta en el que la patria de Pushkin y Dostoievski ha sido y sigue siendo una potencia de primera magnitud.
El presente volumen ofrece una selección de textos de los autores más destacados del pensamiento ruso en relación con la polémica sobre el tema de Rusia y Occidente. Dos grandes corrientes, la de los occidentalistas y la de los eslavófilos, han vertebrado esta controversia, unidas por el afán común de hallar el sentido de la existencia de Rusia en el mundo y por el interés en lograr la unión universal de la civilización, introduciendo para ello la crítica del etnocentrismo occidental. Las plumas de F. Dostoievski, N. Berdiáev y V. Soloviev, entre otros, aparecen aquí, en textos que por primera vez se publican en castellano, como ilustración de unas ideas y reflexiones que, sin dejar de ser inequívocamente rusas, también son plenamente europeas y que, a la vez, constituyen un reflejo cualificado de las tensiones ideológicas, religiosas y culturales del mundo occidental.

Rusia y Occidente
(Antología de textos)

Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

N. Karamzín, P. Chaadáev,
A. Jomiakov, I. Kireevski, K. Leóntiev,
F. Dostoievski, V. Soloviev,
N. Berdiáev, G. Fedótov, D. Lijachev

Rusia y Occidente (Antología de textos)

Estudio preliminar y selección de
OLGA NOVIKOVA

Traducción y notas de
OLGA NOVIKOVA
y JOSÉ CARLOS LECHADO

tecnos

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Estudio preliminar: OLGA NOVIKOVA, 1997
© Traducción y notas: OLGA NOVIKOVA
y JOSÉ CARLOS LECHADO, 1997
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1997
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3074-4
Depósito Legal: M. 35.194-1997

Printed in Spain. Impreso en España por Rogar.
Polígono Alparrache, 28600 Navalcarnero (Madrid)

ÍNDICE

ESTUDIPRELIMINAR ..... *Pág.* IX
Introducción IX
Karamzín y los antecedentes de la controversia XXI
Chaadáev y el nacimiento del occidentalismo XXVIII
Jomiakov y Kireevski, los teóricos de la corriente eslavófila XLIII
Leóntiev y el conservadurismo ruso LV
La doctrina de la sensibilidad universal. Dostoievski LX
Soloviev y la idea de la unión universal del género humano LXVI
Berdiáev, la filosofía religiosa y la idea rusa LXXII
Fedótov y la búsqueda de las raíces helénicas LXXVI
El debate antiguo en su versión actual. Lijachev LXXX
Conclusión LXXXIV
NOTA ACERCA DE LA PRESENTE EDICIÓN LXXXVI
BIBLIOGRAFÍA LXXXVII

RUSIA Y OCCIDENTE

NIKOLÁI KARAMZÍN. Del amor a la patria y del orgullo nacional 3
PETR CHAADÁEV. Cartas filosóficas dirigidas a una dama (Primera carta) 13
PETR CHAADÁEV. Apología de un loco 39
ALEXÉI JOMIAKOV. Algunas palabras sobre la Carta filosófica, publicada en el número 15 de *Telescop*. (Carta a la señora N.) 59
IVÁN KIREEVSKI. Respuesta a A. S. Jomiakov 71
KONSTANTÍN LEÓNTIEV. Bizantinismo y eslavismo 87
FÉDOR DOSTOIEVSKI. Pushkin (ensayo). Discurso pronunciado el 8 de junio de 1880 en la Sociedad de Amantes de las Letras Rusas 161
VLADÍMIR SOLOVIEV. La idea rusa 181
NIKOLÁI BERDIÁEV. La idea rusa (problemas fundamentales del pensamiento ruso del siglo XIX y de principios del siglo XX) 215

GUEORGUI FEDÓTOV. Tres capitales 321
DMITRI LIJACHEV. No podemos huir de nosotros mismos (La autoconciencia histórica y la cultura de Rusia) 349
DMITRI LIJACHEV. Del carácter nacional de los rusos 369

ESTUDIO PRELIMINAR
por Olga Novikova

INTRODUCCIÓN

> Este pueblo con rostro de hombre y cuerpo de león es una esfinge que se sitúa frente a la Europa contemporánea y la desafía con una tarea: interpretar el secreto del futuro. Los ojos de este monstruo se dirigen obsesivamente a Europa, sus patas de león se levantan y se preparan para asestar un golpe mortal: si Europa resuelve este problema, se salvará; pero si deja de interesarse en él, dejando de preocuparse o esperando que lo solucione el azar, se convertirá en presa de la esfinge, que la oprimirá con férrea fuerza.
>
> BRUNO BAUER

El libro que se ofrece a la atención del lector está dedicado a uno de los más importantes temas de la cultura rusa: el llamado «problema ruso», un problema que durante los últimos ciento cincuenta años ha captado en Rusia la atención de personas muy diversas, desde filósofos hasta colaboradores de los periódicos locales, pasando por los líderes políticos, aunque no cabe duda de que la palabra decisiva en este debate pertenece a la filosofía. La constancia y la intensidad de este interés pueden resultar extrañas para el lector occidental. A todas las naciones les preocupa su identidad en un determinado período de su historia, pero para la mayor parte de los países de la Europa Occidental se trata de una cuestión que hace mucho tiempo dejó de levantar pasiones. ¿Por qué entonces sigue siendo para los rusos un tema tan actual[1]? ¿Y por qué se ocupa de él la filosofía, cuya

[1] La revista rusa *Voprosy Filosofii* del mes de mayo de 1994 publicó los documentos de una «mesa redonda» cuyo tema era «Rusia y

tarea es dar respuesta a las inquietudes universales del hombre, y no tratar de resolver cuestiones locales?

La respuesta a la primera pregunta no resulta difícil. Además de ser un Estado multiétnico, Rusia ha visto cómo se modificaban sus fronteras en varias ocasiones a lo largo de los últimos doscientos años. Por otra parte, la historia del país ha sido catastrófica, y durante el siglo XX los rusos han roto con el pasado en más de una ocasión para empezar desde cero, lo cual suponía cada vez la necesidad de replantearse el problema: ¿qué es Rusia?, ¿cuál es nuestro camino?, ¿de dónde venimos y adónde vamos? Por otra parte, hay otro motivo evidente: se trata de un país que se extiende entre los extremos de Occidente y Oriente y cuya cultura resulta insólita para esas dos «grandes divisiones del mundo», según la expresión de Petr Chaadáev. «En opinión de Europa, Rusia era un país asiático, en opinión de Asia, un país europeo [...]», escribió Alexandr Herzen en uno de sus libros[2] ciento cincuenta años atrás, pero estas palabras siguen estando vigentes aún hoy.

La respuesta al segundo interrogante no resulta tan evidente y existen varias hipótesis al respecto. Una de ellas pertenece al filósofo ruso Gustav Shpet: «Entramos en Europa como una especie de adivinanza etnográfica e histórica. También lo éramos para nosotros mismos. Podíamos recibir todos los avances europeos ya realizados, pero si no queríamos ser una *cosa*, un objeto para la investigación ajena, si queríamos dejar constancia de que somos personas, sujetos vivos, teníamos que cono-

---

Occidente», en la cual participaron filósofos, politólogos, sociólogos e historiadores rusos. Los problemas que se discutían eran los siguientes: ¿qué tipo de civilización es la rusa: occidental o oriental?, ¿con qué países Rusia debería estrechar las relaciones: con Occidente o Oriente?, etc.

[2] *O razvitii revolutsionnyj idei v Rossii* (*Sobre el desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*).

cernos a nosotros mismos»[3]. Otra hipótesis es la de Boris Groys, también ruso[4], quien sostiene que la obsesión de los pensadores con el tema de «Rusia y Occidente» se debe al carácter particular de la filosofía rusa. Detengámonos con más atención sobre este punto.

La filosofía rusa nace tarde: las primeras obras filosóficas en el sentido moderno de la expresión vieron la luz en la década de 1830, es decir, después de la aparición de los grandes sistemas de Schelling y Hegel, que tuvieron una gran importancia para el despertar del pensamiento ruso. El tema central de este pensamiento es el hombre en la esfera de lo social. Esto explica la enorme trascendencia que adquirieron la problemática moral y la filosofía de la historia. Otra de las consecuencias del antropocentrismo de la filosofía rusa es la negación a trazar una línea divisoria entre lo teórico y lo práctico, lo intelectual y lo emocional, debido a una percepción peculiar del sujeto del pensamiento. Si el sujeto de la filosofía clásica occidental es la «razón pura» universal en alguna de sus múltiples formas, en la filosofía rusa el sujeto pensante es la personalidad íntegra, con su esfera intelectual y emocional. Según los filósofos rusos, «el sujeto universal del pensamiento y la creación cultural concebida por la filosofía [europea; O. N.] no es sino la máscara del hombre concreto de la cultura occidental, que tiende a presentar su cultura como universal, pese a ser específica»[5]. Los pensadores rusos sostienen que, «al fraccionar la integridad del espíritu en partes y reservando al pensamiento lógico la superior conciencia de la verdad, nos separamos, en el fondo de nuestra auto-

---

[3] G. Shpet, «Ocherk razvitia russkoi filosofii» («Esbozo del desarrollo de la filosofía rusa»), *Sochineniia*, Pravda, Moscú, 1989, p. 266.

[4] B. Groys, «Poisk russkoi natsional´noi identichnosti» («La búsqueda de la identidad nacional rusa»), *Rossiia i Germaniia: opyt filosofskogo dialoga*, Medium, Moscú, 1993, pp. 30-52.

[5] B. Groys, ibíd., p. 31.

conciencia, de todo vínculo con la realidad. [...] Al confiar sólo en el pensamiento abstracto, vivimos en el plano del edificio en lugar de habitar la casa, y al dibujar el plano, creemos que hemos construido el mismo edificio»[6]; estos mismos pensadores rusos entienden como su vocación la tarea de desarrollar otro tipo de filosofía o, en expresión de Boris Groys, «una anti-filosofía filosóficamente formulada».

Todo lo dicho supone que la filosofía rusa adopta una postura de oposición frente a la tradición filosófica europea, pero se trata de un tipo particular de oposición: la oposición desde dentro. El mismo hecho de percibir la filosofía occidental como el más imprescindible punto de referencia o el de recurrir a los tipos europeos de formulación filosófica sugieren que se trata de un deseo de ofrecer alternativas a la tradición existente, más que de la pretensión de romper con ella. Y quizá sea ésta la clave de la cuestión: para los rusos, la cultura europea no es algo ajeno, no es algo que pueda ser desechado con facilidad, ya que ellos participan en ella, compartiendo los tres pilares sobre los cuales se levantó el edificio de la civilización europea: el cristianismo, el concepto romano del Estado (el Derecho romano, así como la teoría y la práctica política romanas, que llegaron a Rusia a través de Bizancio) y la tradición espiritual griega (que también aportó Bizancio). Como vemos, las bases de la cultura rusa no difieren en esencia de las occidentales, aunque puedan ser distintas en los detalles y en el énfasis. De hecho, la civilización rusa no resulta exótica para Occidente en el sentido en que puedan serlo las culturas de Japón o Persia. Pero también es verdad que la posición de Rusia dentro del mundo europeo siempre ha sido especial. Para entender el motivo de esta situación y en

---

[6] Iván V. Kireevski, *O neobjodimosti i vozmozhnosti novyj nachal dlia filosofii* (*Sobre la necesidad y la posibilidad de los nuevos principios en la filosofía*), cit. por Zen'kovski, *Istoriia...*, vol. I, parte 2, pp. 19 y 22 respectivamente.

qué medida ha influido en el pensamiento ruso será preciso recordar las raíces de la tradición cultural rusa.

En el año 988 Rusia recibió el cristianismo de manos de Bizancio, que era la más avanzada civilización de su tiempo, aunque ya empezaba a entrar en decadencia. La introducción del cristianismo permitió que la joven nación fuera aceptada como igual en la familia de los pueblos europeos, que en aquella época se autodefinía como la Cristiandad. Las diferencias entre las dos ramas del cristianismo todavía no parecían insalvables, y probablemente nadie habría podido prever el cisma de la Iglesia ocurrido en el año 1054. Por otra parte, la ruptura entre el patriarcado bizantino y el papado romano no tuvo al principio grandes consecuencias. La situación sólo cambió después de la toma de Constantinopla por los cruzados y la caída del Imperio Bizantino, que tuvo lugar poco tiempo después. El mundo del cristianismo oriental había sucumbido y Rusia se mantenía como el único país ortodoxo independiente (de acuerdo con las teorías de aquel tiempo Rusia pudo sobrevivir a la catástrofe gracias a su inmaculada fe). La amarga conciencia del papel que había desempeñado el Occidente católico en la desaparición del mundo ortodoxo, junto con otras percepciones igualmente amargas (los cruzados alemanes atacaron por la espalda al desmembrado Estado ruso, que en esos momentos libraba una lucha a muerte contra las paganas hordas mongolas), dieron lugar a una compleja gama de sentimientos que durante mucho tiempo determinaron la actitud de los rusos con respecto a Occidente y que siglos más tarde rebrotarían inesperadamente en más de una ocasión: el miedo, la soledad, la claustrofobia, el sentirse traicionados por alguien próximo y, al mismo tiempo, el mesiánico orgullo de saberse el pueblo elegido, al que ha sido confiada la tarea de preservar la verdadera fe y los valores universales del cristianismo, supuestamente abandonados por los católicos. Como suele suceder, el aislamiento del país conllevó la radicalización de tales posturas.

La afinidad con Bizancio, derivada de la pertenencia de ambas culturas a la misma tradición espiritual y reforzada por las alianzas dinásticas, permitió al Estado ruso considerarse el heredero de la Roma cristiana, la Segunda Roma[7] (se entendía que la primera Roma había traicionado la verdadera fe cayendo en la herejía). Recordemos que, durante siglos, en Europa el nombre de Roma fue el símbolo universalmente aceptado de la única civilización posible: la europea. El Estado ruso, al asumir en el siglo XV el *status* de Tercera Roma, reclamó toda la tradición europea universal. Los rusos se convencieron de que eran los únicos europeos verdaderos, ya que sólo ellos habían mantenido la fidelidad a los valores de la civilización eurocristiana. Estos planteamientos resurgirían en Rusia a lo largo de los siglos XIX y XX en las teorías de los pensadores occidentalistas, eslavófilos y marxistas.

El reino de Moscovia, cuyos monarcas sustituyeron el título de príncipe (*knyaz*)[8] por el de zar (una derivación de «César»), era, en opinión de sus habitantes, el «Estado de la verdad». Las construcciones utópicas de la «Santa Rusia» y la «Tercera Roma» que constituían la ideología estatal despertaron el interés por la filosofía de la his-

---

[7] En aquella época Venecia, el Papa, el Patriarca de Constantinopla y el Emperador germano reconocieron la legitimidad de las pretensiones rusas sobre Constantinopla. Incluso siglos más tarde, durante la Primera Guerra Mundial, la *Entente* aceptó que Rusia tenía derecho a reclamar Constantinopla, cuya ocupación fue reconocida como uno de los objetivos de la guerra. Véase S. V. Utechin, *Historia del pensamiento político ruso*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 45.

[8] «Príncipe» es la traducción más común del vocablo ruso *knyaz*, que deriva del escandinavo *Konung* («rey»). En las fuentes coetáneas de la Europa Occidental el título de *knyaz* aparece vertido como *rex*. Recíprocamente, los rusos traducían a veces la palabra rey por *knyaz* (el término ruso más corriente para expresar la idea de «rey», *korol*, es una corrupción del nombre de Carlomagno). Utechin, *Historia*..., p. 27.

toria, un interés que heredó la posterior tradición filosófica. Las frecuentes conmociones políticas de aquellos tiempos no pudieron minar la convicción generalizada de que el Estado ruso era casi la encarnación terrestre del Reino de los Cielos. Según Leonid Lux, «ningún hecho podía refutar la teoría, es decir, el ideal. El viraje desde lo debido a lo existente, desde lo abstracto a lo concreto todavía no se produjo en el Este»[9]. La situación de estancamiento y aislamiento en que entró Rusia parecía muy estable, pero la historia de este país siempre estuvo marcada por importantes discontinuidades culturales. Una de las más notables tuvo lugar en el siglo XX: la Revolución de Octubre anunció el comienzo de una nueva era que no debía parecerse en nada a la época del zarismo. Los bolcheviques, seguramente, se inspiraron en el recuerdo de otra ruptura cultural, y tal vez más radical, que se produjo en el siglo XVII, cuando el emperador Pedro I, con una gran determinación y aún mayor crueldad, puso en práctica su decisión de reformar, occidentalizar y secularizar la sociedad rusa. El emperador logró vencer a los partidarios del antiguo régimen, y el éxito de la reforma dividió la nación en dos grandes grupos. Las clases altas y medias-altas apoyaron, aunque con ciertas reticencias, al gran transformador, y un siglo después de la iniciativa real vestían de acuerdo con las exigencias de la última moda de París, recibían educación francesa, disfrutaban leyendo las novelas de los autores galos y las obras de los enciclopedistas, viajaban obligatoriamente a la Europa Occidental y empleaban el francés para dirigirse a las personas de su misma clase, mientras que el ruso lo utilizaban para hablar con los inferiores. La facilidad y rapidez con que la clase alta abandonó las tradiciones y las ideas de sus padres, sin ofrecer casi resistencia, fue sorprendente, y no tenía precedentes (en cambio, se repitió

---

[9] L. Lux, *Rossiia mezhdu Zapadom i Vostokom* (*Rusia entre Occidente y Oriente*), Moscú, 1993, pp. 15-16.

después de la Revolución de Octubre, cuando el pueblo ruso, famoso por su piedad, renegó de todo lo que había considerado importante en el pasado). Este hecho permitió a los pensadores posteriores afirmar que los rusos se sentían libres de las cadenas del pasado. No obstante, el campesinado y la burguesía continuaron siendo fieles a los valores tradicionales de la religión y el ascetismo. Según el filósofo G. Fedótov, en el territorio ruso existían de hecho dos Estados: el imperio laico, formado por las clases altas, que aceptaban las concepciones morales e ideológicas occidentales, y el «reino campesino»[10] encabezado por el rey, quien, según, la ideología del «Estado de la verdad», desempeñaba el papel de fideicomisario divino. Además, la escisión tenía otra dimensión: la personal. El estrato culto de la sociedad rusa compartía dos tipos de *ilustración*: la educación occidental y la religiosidad bizantina. El concepto de «ilustración» se utilizó en Rusia para definir la cultura, entendida no como una suma de conocimientos y obras de arte, sino como un saber activo que despierta el pensamiento y la conciencia del hombre y contribuye a la formación de una personalidad libre e independiente en su forma de pensar. La situación se complicaba por el hecho de que el estrato culto de la sociedad rusa, que más tarde recibió el nombre de *intelligentsia,* aparte de estar separado del pueblo por una barrera invisible de tradiciones y costumbres distintas, mantenía posturas opuestas al Imperio ruso, por entender que había traicionado los principios reformadores e ilustradores de Pedro I. Esto creó en la *intelligentsia* un intenso sentimiento de desarraigo, de falta de tierra bajo los pies, y durante más de un siglo las mejores mentes de la cultura rusa buscaron el modo de acercarse al pueblo desamparado y aliarse con él en la lucha que libraban contra el zarismo en defensa de los intereses populares.

---

[10] En ruso, «campesino» se dice *crestianin*, es decir, «cristiano».

Pero ¿fue realmente la transformación de la sociedad tan radical y la ruptura tan definitiva como parece? Las dudas asaltaban ya a los nietos de los que vieron el titánico esfuerzo de Pedro I. El filósofo Vladímir Soloviev opinaba que Rusia «asimiló la civilización europea en aspectos secundarios y la rechazó con tenacidad en otras cuestiones más importantes, conservando de esta manera su originalidad [...]»[11]. Por supuesto, la originalidad de Rusia se debía a los elementos supervivientes de su cultura antigua, ya que las ideas que habían definido durante siglos la conciencia de la nación no podían desaparecer sin dejar rastro.

Una de estas ideas era la convicción de que la palabra pública tenía un extraordinario poder. Uno de los pilares de la cultura de la antigua Rusia, y de las demás culturas cristianas, aunque posiblemente en mayor grado que en éstas, era la veneración del Verbo: el Logos que tiene el poder de crear, salvar y redimir a la humanidad. Después de la occidentalización, la fe en que la palabra podía transformar la realidad persistió, aunque ya no se trataba del verbo de la Iglesia, sino del de los escritores, los pensadores y los artistas. La cultura ocupó la esfera abandonada de lo sagrado. El valor que adquirió el conocimiento humanista en Rusia podía parecer exagerado a ojos de un occidental, pero no cualquier tipo de conocimiento disfrutaba de esta valoración especial. Según los rusos, el objetivo del auténtico conocimiento era el descubrimiento de la verdad (*pravda*) de las cosas[12].

---

[11] *La idea rusa.*

[12] Considérense, por ejemplo, las palabras del filósofo N. K. Mijailovski: «Cada vez que recuerdo el vocablo "verdad" (*pravda*), no puedo dejar de admirar su sorprendente belleza interior. [...] Parece que sólo en ruso la verdad y la justicia se definen con la misma palabra, como si se fundieran en algo grande e íntegro. La verdad, en este amplio sentido de la palabra, siempre fue el objetivo de mis búsquedas [...].» Cito por V. V. Zen'kovski, *Istoriia russkoi filosofii* (*Historia de la filosofía rusa*), Ego, San Petersburgo, 1991, p. 17.

El concepto de verdad también se relacionaba con la anterior tradición cultural y era complejo: el vocablo *pravda* significa verdad, justicia, ley moral y, además, está relacionado con la idea de la belleza. Las crónicas rusas han conservado una antigua leyenda sobre el modo en que el príncipe Vladimiro escogió la religión del Estado. Según esta leyenda, el factor decisivo para San Vladimiro fue la belleza de la liturgia bizantina: lo hermoso se igualaba con lo verdadero.

A menudo la palabra verdad (*pravda*) se combina con la luz (*svet*), y así se dice: «Se iluminó la luz de la verdad.» Pero la palabra *svet* tiene también otro significado: el mundo. Sirva como ejemplo el poema folclórico *El llanto de la Tierra*, en el cual Dios consuela a la Tierra, apesadumbrada por los pecados humanos, diciendo: «Ten un poco de paciencia, Madre Tierra. Espera un poco todavía, tierra húmeda. Tal vez acudirán a la casa del Señor, haciendo penitencia, los esclavos pecadores. Si vienen, les daré la luz libre (*svetu vol'nogo*), el Reino de los Cielos. Pero si no vienen hacia mí, hacia Dios, menguaré para ellos la luz libre.»

Como vemos, el atributo de la luz es la libertad; la luz está en el poder de Dios (quien puede aumentar o reducir su cantidad) y se identifica con el Reino de los Cielos. Además, el Reino de los Cielos se relaciona de alguna forma con la Tierra, si consideramos el contexto de la conversación con la Madre Tierra y el segundo significado del vocablo *svet*, que ya hemos mencionado: el mundo. Ahora podemos afirmar que se trata de un mundo muy distinto del que los humanos encuentran en su vida cotidiana: un mundo iluminado por la luz divina y la libertad, un mundo *de verdad*, oculto tras las falsas apariencias materiales. Si expresamos todo eso en términos filosóficos, resulta que se trata de lo que V. Zenkovski denominó *realismo místico*[13], que reconoce

[13] V. Zen'kovski, *Istoriia russkoi filosofii* (*Historia de la filosofía rusa*), Ego, San Petersburgo, 1991, vol. I, parte 1, p. 39.

la realidad empírica pero ve tras ella otra realidad superior. La realidad material no está enfrentada a la superior; todo lo contrario: la necesita para existir. En consecuencia, hay un permanente contacto entre las dos realidades, pero sólo una mente *iluminada* por Dios e *ilustrada* por el conocimiento auténtico es capaz de percibir la realidad oculta del mundo. La metáfora de la luz se hace más comprensible si recordamos que, a diferencia de la Iglesia católica, la doctrina de la Iglesia ortodoxa (que representaba la primera y única fuente de inspiración filosófica, ya que Rusia carecía de la tradición del pensamiento grecorromano) se centra en la resurrección de Cristo, en el triunfo de la luz sobre las tinieblas[14].

Los filósofos rusos, a veces de forma inconsciente, heredaron este conjunto de ideas: al igual que sus antepasados, creyeron que tras el mundo de apariencias, que para ellos era, sobre todo, el mundo de la historia humana, hay otra realidad oculta (la de la voluntad universal, de las relaciones económicas, de la lucha de clases, etc.); que el conocimiento auténtico es diferente del que se necesita en la vida cotidiana; que la tarea de la filosofía es descubrir esta otra realidad, y que la palabra de la verdad es capaz de transformar la realidad.

Según la interpretación rusa, la filosofía se identifica, como ya hemos visto, con la sabiduría, es decir, con un saber sintético y universal que contiene unas respuestas adecuadas a los problemas fundamentales de la existencia, y no tanto con el pensamiento abstracto y lógico.

---

[14] Se podrían aducir muchos otros ejemplos al respecto: en Rusia se habla popularmente de la ortodoxia luminosa (*presvetloe pravoslavie*), la resurrección luminosa (*svetloe voskresen'e*), el mundo preclaro (*belyj svet*: literalmente «mundo blanco», ya que es blanco el color de la luz), etc. La idea del conocimiento está relacionada con la idea de la vista: se dice «los ojos del alma» (*ochi dushi*), la construcción teórica se llama «la vista de la mente» (*umozrenie*), etc.

No es casual el hecho de que la filosofía rusa se ocupe menos de la gnoseología y que los primeros filósofos rusos prefirieran denominar su ocupación con la palabra *liubomudrie* (literalmente, «amor a la sabiduría»), mientras que la labor de los pensadores occidentales era definida con un vocablo extranjero, *filosofia*, cuyo significado no es tan evidente para el oído ruso, pues tiene un origen etimológico ajeno a la raíz eslava. Una de las mejores ilustraciones de esta aspiración a un saber universal y definitivo es una carta que escribió N. V. Stankévich, uno de los primeros pensadores rusos del siglo XIX, a un amigo suyo: «¡Granovski! Lo creas o no, las cadenas que oprimían mi alma se han roto cuando he visto que fuera de *la idea universal no existe el conocimiento*, [...] y que cualquier otra afirmación es efímera. Sí, estoy firmemente convencido. Ahora tengo un objetivo: *anhelo una absoluta unidad en mis conocimientos*, quiero considerar cada fenómeno y quiero ver su conexión con la vida del mundo entero, la necesidad de su existencia y su papel en el desarrollo de la idea» (la cursiva es nuestra; O. N.)[15].

La búsqueda del saber auténtico, según los pensadores rusos del siglo XIX, tenía una enorme trascendencia para su país, ya que el conocimiento universal también permitiría cambiar el tipo de ilustración, edificar un sistema verdadero de valores, acabar con la dolorosa dicotomía interna y con la escisión social y descubrir cuál era el papel de Rusia en la historia de la humanidad para indicar así el camino a seguir.

Acabamos de enumerar casi todos los temas del debate entre occidentalistas y eslavófilos que estalló en los últimos años de la década de 1830, dividiendo a la sociedad entera. Algunos de los elementos de esta polémica, que resultó ser una de las más constantes y fruc-

[15] N. V. Stankévich, *Perepiska 1830-1840* (*Correspondencia*), Redaktsiq i izdanie Alekseia Stankevicha, Moscú, 1914.

tíferas del pensamiento ruso, se conocieron en Occidente gracias a los personajes de las novelas de León Tolstói y Fédor Dostoievski. A pesar de la larga vida que habría de tener esta polémica, en un primer momento podía parecer que su origen estaba en las condiciones concretas de una época histórica. Hablaremos de esto en los siguientes capítulos.

KARAMZÍN Y LOS ANTECEDENTES DE LA CONTROVERSIA

Nikolái Karamzín fue un poeta notable que escribió varias novelas sentimentalistas (la acción de una de ellas transcurre en España, en Sierra Morena) y unas curiosas *Cartas de un viajero ruso* en las que se retrata, con agudeza y sagacidad, la Europa sacudida por la Gran Revolución Francesa. No obstante, una sola obra inmortalizó su nombre: la prestigiosa *Historia del Estado ruso*. La influencia que ejerció su autor en la formación de la cultura rusa de finales del siglo XVIII y principios del XIX fue extraordinaria.

En 1802 Karamzín publicó un artículo titulado «Del amor a la patria o del orgullo nacional». Este breve texto impregnado de las ideas de la Ilustración francesa reviste un gran interés, pues, de forma embrionaria, contiene muchos de los motivos del famoso debate «Rusia y Occidente». Resumiéndolo mucho, el contenido del ensayo es el siguiente: hay muchos tipos de amor a la patria, pero sólo uno puede ser considerado como una gran virtud: el patriotismo, entendido como aquel que profesaban los griegos y los romanos. Ser patriota es difícil, ya que «requiere la capacidad de reflexión, y por lo tanto no todos la tienen», pero hay que intentarlo, puesto que el bien de la patria «se halla indisolublemente vinculado» al de cada individuo. Según Karamzín, el bien de la patria, así como el del individuo, es la ilustración; los rusos tienden a subestimarse, aunque los

logros que alcanzaron en la ilustración de su país en las décadas inmediatamente anteriores a la publicación del artículo habían sido realmente espectaculares: en menos de un siglo prácticamente se habían podido salvar las diferencias de desarrollo con respecto a las demás naciones europeas, y ahora los rusos se encontraban casi a la misma altura que ellas. Fueron unos magníficos alumnos de las enseñanzas occidentales, y ello se debía a un don innato que demostraba la «perfecta formación del alma»: el don de la asimilación. Sin embargo, había llegado la hora de dar por terminada la etapa del aprendizaje y, sin abandonar el camino universal de la Ilustración, los rusos debían ser ellos mismos, al estilo de los ingleses, para tener así derecho a declarar su existencia moral. Debían aprender a respetarse, ya que «el que no se estima a sí mismo, sin duda no va a ser respetado por los otros». Tenían que dejar de imitar ciegamente a otras naciones europeas, porque «el patriota se apresura a apropiarse de lo que es útil y beneficioso para su patria, pero rechaza las imitaciones esclavizadoras de cosas sin importancia que resultan ofensivas para el orgullo nacional». Tenían que desarrollar su lengua, su literatura y las ciencias, puesto que era éste el camino que permitiría combinar la ilustración y la originalidad. El glorioso pasado de Rusia y la rápidez con la cual avanzaba por el camino universal de la civilización auguraban aún mayores éxitos: su símbolo era «un joven fogoso», y su lema: «¡labores y esperanzas!».

A pesar de la brevedad del texto y de la escasa articulación de sus tesis, que más bien aparecen esbozadas que desarrolladas, la lista de los temas que pasaron a la tradición cultural rusa y que en gran medida la determinaron no resulta nada despreciable: tanto los eslavófilos como los occidentalistas compartieron la idea de que Rusia era una *tabula rasa*, una nación joven que carecía del peso de las tradiciones del pasado y cuya anterior existencia histórica no había sido sino una *pre-historia*, la preparación para una *vida de verdad* que acababa de

empezar. (Karamzín se preguntaba: «¿Acaso hace mucho tiempo que sabemos lo que es el estilo en prosa y verso?», sin que se le ocurriera pensar en los setecientos años de literatura rusa anterior a las reformas de Pedro I; tan profunda había sido la ruptura que dividió la historia rusa en un «antes» y un «después»[16] y tan hondo el olvido de todo lo que había precedido al tiempo de los cambios. Una prueba de esta escisión es que al lector moderno le resulta imposible entender los textos originales de principios del XVII; la lengua rusa escrita fue reinventada en los siglos XVIII y XIX, y los textos anteriores a estas fechas sencillamente están redactados en un idioma muerto y difícil de comprender.)

Desarrollando las ideas de Karamzín, muchos subrayaron la sorpendente capacidad de asimilar la cultura ajena que demostraron los rusos y que permitió a Dostoievski referirse a la «sensibilidad universal» del alma rusa. La necesidad de buscar caminos de desarrollo propios, sin renunciar a los contactos con la cultura europea, fue asimismo una de las ideas favoritas de los primeros eslavófilos. Otro de los temas centrales era la creencia de que los pueblos son seres morales, pero para que un pueblo tenga una existencia moral es necesario que aporte algo propio a la civilización universal. Por último estaba la fe, que nunca pusieron en duda ni los

[16] El mismo Karamzín, en su *Discurso pronunciado en la reunión solemne de la Academia Imperial Rusa*, afirmó lo siguiente: «Todas las quejas son inútiles. *La relación entre las mentes de los rusos antiguos y los modernos se ha roto para siempre* [la cursiva es nuestra, O. N.]. No queremos imitar a los extranjeros, pero escribimos como ellos, puesto que vivimos como ellos; leemos lo que leen ellos; tenemos los mismos modelos en cuanto al espíritu y el gusto; participamos en el acercamiento diario y universal de los pueblos que es consecuencia de la misma ilustración.» «Riech, proiznesennaia na torzhestvennom sobranii Imperatorskoi Rossiiskoi Academii», *N. Karamzín. Izbrannye stat'i y pis'ma* (*Ensayos y cartas escogidos*), Sovremennik, Moscú, 1982, p. 145.

eslavófilos ni los occidentalistas, en que el destino de Rusia se hallaba indisolublemente vinculado al de Europa, pues la civilización rusa no podía entenderse como algo aislado de la civilización universal.

Por otra parte, son evidentes las diferencias con los posteriores textos de la polémica «Rusia y Occidente». Karamzín no contrapone Rusia a los países occidentales, Occidente no es ni el reino de la razón ni el dominio del egoísmo y el frío racionalismo, es simplemente un espacio geográfico y cultural. La cultura rusa y la occidental, en su opinión, no son más que dos variedades de la común cultura europea. La pertenencia de Rusia a la civilización europea es un hecho innegable, como también lo es la destrucción de la Rusia anterior a las reformas. La desaparición de la antigua cultura rusa como resultado de la voluntad de un hombre (el emperador Pedro) no es, a juicio de Karamzín, algo que deba suscitar sentimientos nostálgicos: «Todas las quejas son inútiles.»

Otra de la diferencias de Karamzín con respecto a tantos otros pensadores rusos es la ausencia de cualquier postura metafísica en el tratamiento del tema «Rusia y Occidente». Karamzín no intenta descubrir la vocación del pueblo ruso, ni el sentido de la existencia histórica de su país, que, para él, es igual que el de las demás naciones europeas, ni «el proyecto que tiene Dios para su patria». Su idea de Rusia es ajena a todo misticismo.

La pertenencia del ensayo de Karamzín a la tradición ideológica ilustrada está a la vista. Para fundamentar la teoría del patriotismo el autor no se refiere a la obligación de subordinar los intereses individuales a los colectivos, que son siempre más importantes, ni tampoco recurre a las ideas del siglo XVII, según las cuales el hombre virtuoso se mueve por el deber y el sacrificio, que constituyen la base de la moral. Su argumentación se organiza en torno a la teoría de Helvetius del egoísmo racional como móvil de la sociedad. De acuerdo con esta teoría, cualquier razonamiento filosófico o social ha de

tener en cuenta principalmente el bien de la personalidad humana, ya que la humanidad no es otra cosa que la suma de numerosos individuos y, por tanto, el bien del género humano se compone de satisfacciones individuales. El fin de la vida de un hombre es la felicidad, y «la mejor filosofía es aquella que basa los deberes del hombre en su felicidad». Debemos ser patriotas y desear el bien a la tierra donde vivimos, porque «nuestro propio provecho se halla indisolublemente vinculado» a los intereses de la patria. El mayor bien para un país es, a juicio de Karamzín, «la ilustración del pueblo que constituye el *palladium* de la prosperidad»[17]. Pero para el individuo, la ilustración de su patria también es la mejor garantía de su bienestar personal, porque «nos aportará muchos placeres en la vida; [...] su paz y sus virtudes nos sirven de escudo para las satisfacciones familiares».

No obstante, el hecho de que el ensayo de Karamzín se sitúe completamente dentro de la corriente ilustrada puede resultar desconcertante, puesto que otros textos del mismo autor escritos en esta época reflejan su desilusión por los resultados prácticos de las ideas del Siglo de la Razón. Llama la atención el contraste entre el amargo tono de las *Epístolas de Melodor y Filaret* y el optimismo del artículo «Del amor a la patria»: «¡El Siglo de la Ilustración! No te reconozco entre las llamas y la sangre, entre los asesinatos y las destrucciones. [...] ¡La guerra feroz está devastando Europa, capital de artes y ciencias, tesoro de todas las joyas del espíritu humano; joyas reunidas durante siglos; joyas sobre las que se fundaron todos los proyectos de los hombres sabios y bondadosos! [...] Así, amigo mío, la caída de las ciencias me parece no sólo posible, sino probable; no sólo probable, sino inevitable, incluso próxima [...]» (*Epístola de Melodor a Filaret*); «Nuestro símbolo es un joven

[17] N. Karamzín, *Pis'ma russkogo puteshestvennika* (*Cartas de un viajero ruso*), Nauka, Moscú, 1980, p. 520.

fogoso: su corazón está lleno de vida y le gusta la actividad; su lema es: ¡labores y esperanzas!

»Las victorias nos abrieron el camino hacia el bienestar; la gloria es el derecho a la felicidad» («Del amor a la patria...»).

La aparente contradicción no se debe tanto a razones ideológicas como geográficas: los acontecimientos europeos minaron la fe de Karamzín en la rápida difusión de las ideas de la Razón en la parte occidental de Europa, pero en Rusia él no veía ningún obstáculo para el acelerado avance de la ilustración. Las peculiaridades del desarrollo cultural de este país permitían augurar un progreso inmediato: «Nuestra suerte en todos los sentidos es una velocidad extraordinaria: hemos necesitado décadas y no siglos para madurar[18]. [...] El siglo de los Pericles y Augustos todavía no ha llegado para Rusia»[19].

Las comparaciones con los antiguos griegos y romanos, así como el elogio de los ingleses, no son casuales, sino que forman parte del sistema simbólico de la cultura rusa de principios del siglo XIX. Las figuras heroicas de los republicanos de la antigua Roma dominaban la imaginación y la mente de los rusos cultivados de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Años más tarde Serguéi Glinka recordaba: «[...] La Roma antigua, que ya era adorada por muchos, se convirtió también en mi ídolo. Yo ignoraba bajo qué gobierno vivía, pero sabía

---

[18] No se trata de una pretensión presuntuosa de Karamzín, sino de una concepción de la filosofía ilustrada. Condorcet, en su famoso tratado *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'ésprit humain*, escribía: «El movimiento de otros pueblos va a ser más rápido y seguro que el nuestro, ya que recibirán de nosotros lo que estamos obligados a descubrir en primer lugar, porque el conocimiento de estas simples verdades, de estos métodos, que logramos sólo después de prolongadas búsquedas, ellos podrán conocerlo siguiendo el desarrollo de la demostración en nuestros discursos y libros»; Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'ésprit humain, Ouvrages posthumes*, Nouv. éd., s.l., 1797, p. 257.

[19] Karamzín, «Rech, proiznesennaia...», p. 141, 144.

que la libertad era el alma de los romanos. No sabía nada sobre la situación de los campesinos rusos, pero leía que en Roma los dictadores eran elegidos entre los labradores. No comprendía qué diferencias existían entre los distintos estamentos rusos, pero sabía que el ciudadano romano se situaba entre los semidioses. El colosal fantasma de la Roma antigua no nos dejaba ver nuestra patria»[20]. Lo mismo podían decir muchos rusos de su tiempo[21].

La incorporación de la Roma republicana como ideal máximo implicaba la ubicación del patriotismo en uno de los lugares más altos de la escala de valores. El apasionamiento por todo lo romano desempeñaba un importante papel didáctico: con *Vidas paralelas* de Plutarco, habitual lectura infantil de aquella época, los jóvenes rusos se preparaban para vivir una vida gloriosa o morir sin quejarse. Esta postura heroica se consideraba indispensable en un momento en que, según el mismo Karamzín, «considerábamos que el fin de nuestro siglo [del siglo XVIII; O. N.] representaría el final de las grandes plagas de la humanidad y sosteníamos que entonces se produciría una extraordinaria unión universal de la teoría y la práctica, del pensamiento abstracto y la actividad: los hombres, al convencerse moralmente de la elegancia de las leyes de la razón pura, empezarían a cumplirlas con toda exactitud y disfrutarían al amparo de la paz, a la sombra del silencio y la tranquilidad de

---

[20] Cito por Yu. Lotman, *Sotvorenie Karamzina* (*La Creación de Karamzín*), Kniga, Moscú, 1987, p. 222.

[21] De Nikita Muraviev, uno de los representantes del movimiento revolucionario del siglo XIX, se cuenta la siguiente anécdota: en uno de los bailes infantiles Nikita se negó a bailar y cuando su madre le preguntó qué le obligaba a comportarse así, el niño le devolvió la pregunta: «¿Acaso Arístides y Catón bailaban?» Cito por *Dekabristy. Letopisi Gosudarstvennogo Literaturnogo Muzeia (Decembristas. Crónicas del Museo Nacional de Literatura)*, Moscú, 1938, libro III, p. 484.

los verdaderos placeres de la vida»[22]. El heroísmo, la rectitud y el inquebrantable «amor a la virtud» eran necesarios en un mundo que estaba a punto de vivir los acontecimientos más importantes desde su creación.

En cuanto a los ingleses, la anglofilia constituía uno de los rasgos característicos de los patriotas rusos: es significativo que los eslavófilos fueran anglófilos. En el momento en que la cultura francesa se percibía como la única europea y civilizada, Inglaterra simbolizaba la originalidad cultural y la fidelidad a los ideales nacionales. Un autor anónimo que entre 1789 y 1809 publicó una serie de ensayos bajo el título *Un ruso en Inglaterra* afirmaba que «los rusos haríamos mejor imitando a los ingleses en lugar de copiar a los franceses»[23].

Pero fueron las ideas francesas, las ideas de la Revolución, las que animaron a un grupo de jóvenes generales a alzarse en la plaza de Palacio en diciembre de 1825.

CHAADÁEV Y EL NACIMIENTO DEL OCCIDENTALISMO

Aquellos jóvenes militares, muchos de los cuales eran héroes de la reciente Guerra Patriótica contra Napoleón, levantaron en armas sus regimientos para derrocar al zar Nicolás I, instaurar un régimen constitucional de gobierno, liberar a los siervos y garantizar las fundamentales libertades. Los rebeldes fueron vencidos por las tropas leales, y el fracaso de la revolución decembrista significó el fin de una época marcada por la esperanza en el cambio social. Nicolás I, asustado por la conspiración de los decembristas y el ambiente revolucionario

---

[22] N. Karamzín, «Melodor k Filaretu» («Carta de Melodor a Filaret»), *Izbrannye stat'i i pis'ma*, Sovremennik, Moscú, 1982, p. 149.

[23] Cito por Yu. Lotman, *Sotvorenie Karamzina* (*La formación de Karamzín*), Kniga, Moscú, 1987, p. 191.

de la época, fijó como uno de los objetivos primordiales de su política la lucha contra las ideas de la Revolución, las cuales, según él, constituían una epidemia francesa. El emperador consideró que lo más adecuado era «congelar» la sociedad rusa, retrasando su desarrollo por lo menos unos cincuenta años. La censura, la policía secreta y la educación conservadora debían desempeñar el papel principal en esta labor.

Sin embargo, las medidas represivas solamente podían incidir en la crisis que desde hacía algún tiempo afectaba a las ideas revolucionarias en la cultura rusa. El terror de la Revolución francesa, la violencia de las guerras napoleónicas y los sucesivos fracasos de las revoluciones nacionales (como la española o la rusa) mermaron el prestigio de las ideas de la Ilustración. Además, en muchos países se produjo una reacción nacional frente a las ideas de la Revolución francesa que el ejército napoleónico había intentado exportar por la fuerza, y «la fe en la universalidad de la razón fue sustituida, sobre todo gracias a la influencia del historicismo de Schelling y Hegel, por la orientación hacia las culturas nacionales concretas, cada una de las cuales se definía como una contribución original, que no podía ser reducida a verdad abstracta, a la cultura de la humanidad»[24]. El debate intelectual que comenzó en aquel tiempo se parece curiosamente al que se desarrolla en la actualidad. Los participantes en la polémica pusieron en tela de juicio unas ideas que además de ciertas parecían inamovibles: ¿realmente existe una sola forma de civilización y las diferencias entre los países se deben sólo a su distinto grado de desarrollo («ilustración», en el lenguaje de la época) o de atraso? ¿O acaso cada país posee sus propias formas culturales y ningún modelo cultural puede ser considerado universal e impuesto como pauta a seguir? ¿A qué se deben

[24] B. Groys, *Poisk...*, p. 32.

las desproporciones en el grado de riqueza o de acumulación de conocimientos y hábitos? ¿Existe el progreso? ¿En qué forma debe realizarse la adquisición de los usos de otra cultura? ¿En qué momento la influencia de una cultura se convierte en intromisión? ¿Cuál es el sentido de la existencia histórica de las naciones? La mayor parte de estas preguntas no ha obtenido respuestas satisfactorias hasta hoy.

En Rusia el debate fue protagonizado por una serie de círculos reducidos y desunidos que agrupaban a los intelectuales dedicados al estudio de los sistemas filosóficos de Schelling y Hegel. La imposibilidad de expresar sus ideas públicamente, así como los usos de la época, determinaron un tipo de discurso especial que trasladaba la discusión de los problemas reales del país a la esfera de lo suprasocial y lo suprapolítico, lo cual, al mismo tiempo, coincidía con el «lenguaje del siglo». Los integrantes de estos grupos se esforzaban por mantener su actividad en secreto por miedo a la represión, de modo que el grueso de la sociedad culta no sabía nada de la polémica (nos vemos obligados a recurrir a la terminología del siglo XIX y hablar de «sociedad culta», «sociedad instruida», «estrato culto», etc., para referirnos al grupo social heterogéneo que había recibido una educación occidental y cuyos miembros podían pertenecer a la aristocracia, a la pequeña nobleza, al ámbito universitario, etc.; este concepto se corresponde con el término ruso *raznochintsi*, con el que se designa a quienes, procediendo de diversos grupos sociales, pertenecían a la cultura rusa occidentalizada, y eran los principales receptores de todos los debates ideológicos. Por supuesto, el pueblo, al menos hasta las últimas décadas del siglo XIX, permanecía indiferente a las batallas ideológicas que libraba la *intelligentsia*). Desde el exterior podía parecer que la vida intelectual rusa se había detenido o extinguido y que la censura había logrado imponer el silencio a todos. Pero todo cambió después de la publicación de la *Primera carta filosófica* de Petr Chaadáev

(cuya versión española reproducimos en este libro) en un número de la revista *Telescop* del año 1836.

El nombre del autor era muy conocido: se trataba de un amigo de Pushkin y de los decembristas, una de las mentes más brillantes de su época y un hombre de mundo, caracterizado por una elegancia casi inigualable. Poco más se conocía de él; sólo los más allegados sabían que Chaadáev había mantenido posturas liberales en su juventud; posteriormente vivió una crisis religiosa de especial intensidad, por un tiempo se apartó de la sociedad y, después de unos años de retiro, volvió cargado de reflexiones filosóficas a los salones de la alta sociedad de Moscú.

El contenido de la *Carta* sorprendió a la mayor parte de los lectores, en los cuales despertó auténticas pasiones. Las palabras de A. Herzen nos permiten imaginar la magnitud del impacto que tuvo el texto en sus primeros lectores: «La *Carta* de Chaadáev fue una especie de última palabra, un límite. Fue como un cañonazo que retumbó en medio de una noche oscura. Tal vez era un barco que se hundía y anunciaba su desaparición, tal vez era una señal y una petición de ayuda, o tal vez el disparo significaba que pronto amanecería o que no amanecería nunca más; daba igual, había que despertarse.

»¡Qué poca cosa parecen dos o tres páginas publicadas en una revista mensual! Sin embargo, tal era la fuerza de un discurso pronunciado en voz alta, tan poderosa era la palabra en un país callado y sin hábito de dialogar libremente, que la *Carta* de Chaadáev conmocionó a toda la Rusia pensante. [...] Hablar era peligroso, y no había de qué hablar. De pronto se levantó una figura melancólica y pidió la palabra para decir serenamente: *lasciate ogni speranza*»[25].

En efecto, la *Carta* asestaba un duro golpe a la teo-

---

[25] A. Herzen, *Pasado y pensamientos*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 100.

ría optimista según la cual el desarrollo de Rusia, aunque tardío, tenía un dinamismo tan intenso que en pocos decenios desaparecerían todas las diferencias con los países más ilustrados de Europa y la cultura rusa entraría como una voz más en el coro europeo. Los rusos estaban convencidos de que «el alba [de la reforma de Pedro I] que iluminó nuestra tierra augura una mañana hermosa, un mediodía majestuoso y una tarde luminosa»[26]. Chaadáev presentó el pasado y el presente de Rusia de una forma muy distinta: «Primero una barbarie brutal, luego una grosera superstición, seguida de una dominación extranjera, feroz y envilecedora, cuyo espíritu más tarde heredó nuestro poder nacional, ésta es la triste historia de nuestra juventud. [...]Venidos al mundo como hijos ilegítimos, sin herencia, sin conexiones con otros hombres, no guardamos en nuestros corazones ninguna de las enseñanzas anteriores a nuestra existencia. [...] Recorremos el tiempo de una forma tan singular que a medida que avanzamos la vida desaparece para nosotros sin posibilidad de retorno. Es la natural consecuencia de una cultura basada exclusivamente en la importación y la imitación.»

La publicación de la obra de Chaadáev provocó un escándalo de enormes dimensiones en la sociedad rusa, que quedó dividida en dos grandes bandos. Los que compartieron la visión pesimista de la historia rusa anterior a las reformas de Pedro el Grande y la crítica del presente opresivo tomaron el nombre de occidentalistas; sus oponentes, que defendieron la originalidad de la cultura del país y rechazaron la imitación ciega de la civilización europea, se llamaron eslavófilos.

La reacción del gobierno ante la *Carta filosófica* fue extraordinariamente violenta incluso para una época tan

---

[26] K. N. Batiushkov, «Vecher u Kantemira» («Una tarde con Kantemir»), *Nechto o poete i poezii*, Sovremennik, Moscú, 1985, p. 170.

represiva como la de Nicolás I: la revista fue clausurada, su editor desterrado, el censor que autorizó la publicación destituido y el autor *declarado loco por orden del zar*. Chaadáev nunca más pudo imprimir ninguna otra obra suya. La persecución de sus ideas no terminó con su muerte: a pesar de que el nombre de Chaadáev jamás perdió atractivo para los rusos y de que su pensamiento siempre suscitaba un vivo interés, la impresión de sus obras sólo fue permitida en 1913, es decir, ¡casi ochenta años después de la primera publicación! Después de 1917 y el radical cambio político que siguió a la revolución, el pensamiento de Chaadáev siguió estando prohibido en la Unión Soviética, de la misma forma en que lo estuvo en el imperio zarista. La censura soviética autorizó en 1935 la publicación de cinco *Cartas filosóficas*, casi cien años después de su aparición en *Telescop*, pero el editor fue detenido al poco tiempo y hubo que esperar otros cincuenta años hasta que, en la época de la *perestroika*, vieron la luz otras dos ediciones de las obras de Chaadáev.

La proscripción del mismo nombre de Chaadáev motivó el hecho de que sus contemporáneos nunca conocieran las otras siete *Cartas filosóficas* ni sus demás obras y que, por tanto, tomaran erróneamente por un pensamiento global lo que sólo era el fragmento de un sistema filosófico. Del mismo modo, tampoco pudieron seguir su evolución ideológica, todo lo cual dio origen a un malentendido que, no obstante, tuvo una gran importancia en la tradición cultural rusa: cuando en 1851 Alexandr Herzen se refirió a la *Carta filosófica* en su libro *Del desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*, lo hizo convencido de que Chaadáev era un pensador revolucionario, casi socialista. Durante los cincuenta años siguientes nadie puso en duda esta conclusión, como tampoco nadie dudó de que la *Primera carta filosófica* fuera una especie de *profession de foi* de Chaadáev. Sin embargo, nada de esto es cierto.

Chaadáev escribió su *Primera carta filosófica* en res-

puesta a una dama a quien conocía, y en principio no tenía intención de publicarla, hecho que se produjo varios años después. En consecuencia, es importante saber, para entender bien su contenido, que no se trata de un texto filosófico escrito en forma de epístola, sino de una carta privada en la cual el autor se desviaba del tema sugerido por su interlocutora para extenderse en el problema que a él le interesaba. Al final se dio cuenta de ello y le prometió a su amiga redactar una segunda carta que completaría la primera. Por eso, en el texto de Chaadáev se entremezclan planteamientos relativos a la filosofía de la historia y consejos destinados a su amiga sobre cuestiones muy concretas; en consecuencia, no hay nada en la carta que se parezca a una exposición sistemática de ideas. En realidad, de cierta manera fue casual el hecho de que se publicara esta carta y no alguna de las otras, igualmente interesantes, que Chaadáev escribió en la misma época. Sin embargo, por obra del azar o del destino, sólo la *Primera carta filosófica*, escrita por Chaadáev como contestación a Ekaterina Panova, desempeñó un papel histórico en la cultura rusa, y no las posteriores, que fueron redactadas con un mayor sentido sistemático y que pertenecen más al género de la literatura epistolar (tan rico en la tradición filosófica) que al de la correspondencia privada.

La *Primera carta filosófica* empieza con un epígrafe que aparece también en algunas de las otras epístolas escritas por Chaadáev en la misma década de 1830: *Adveniat regnum tuum*. No se trata de una referencia simbólica al cristianismo, sino de una de las ideas preferidas del autor. Al filósofo moscovita le ocupaba profundamente el problema del desarrollo cultural y del primer impulso que pone en marcha el complicado mecanismo del movimiento progresivo de la civilización. Según Chaadáev, el género humano avanzaba hacia un único final que resolvería el drama de la historia y establecería un orden social basado en la justicia perfecta: el Reino de Dios en la Tierra. Ya en las primeras

líneas del texto el autor se refiere a la instauración del reino de la verdad en la Tierra, para lo cual es necesaria «la fusión de todas las fuerzas morales existentes en el mundo en un solo pensamiento y en un solo sentimiento, así como el progresivo establecimiento de un sistema social» cuya misión es erigir el orden perfecto. A Chaadáev no le cabía duda de que el advenimiento del Reino de Dios en la Tierra estaba próximo, ya que, según él, la historia de todos los pueblos de Europa avanzaba en esta dirección; de todos menos los rusos. El progresivo movimiento hacia el sistema social justo que constituye la verdadera ilustración y el verdadero progreso (frente al progreso mecánico en el que unas ideas sustituyen a otras desapareciendo sin dejar rastro) era posible gracias a «un poder eterno y divino que actúa de una forma universal en el mundo intelectual». Este poder era el cristianismo, que, para el autor de las *Cartas filosóficas*, más que una fe era una fuerza cósmica que transformaba el mundo a través del hombre. En los textos de Chaadáev conocidos como *Fragmentos* hay una reflexión que permite entender cómo su autor imaginaba la acción del cristianismo: «En el día de la creación del hombre Dios le hablaba a él, y el hombre lo entendía [...] este verbo divino que se transmite de una generación a otra introduce al hombre en el mundo de las conciencias y lo convierte en el ser pensante.» «Si no aceptamos que el pensamiento de un hombre es el pensamiento del género humano, no hay posibilidad de entender lo que es.» Por tanto, Chaadáev negaba la autonomía de la razón, así como la posibilidad de que un individuo pudiera alcanzar la máxima verdad, ya que el principio racional y espiritual se mantenía y transmitía a través del medio social. «Los pueblos son seres morales de la misma manera que los individuos. Los educan los siglos, al igual que los años forman a las personas», y sólo «la educación universal» que ejerce el cristianismo permite que la civilización europea efectúe su movimiento hacia la perfección sin detenerse ni desviarse del camino, al

tiempo que comunica a la cristiandad un elemento de solidez y perdurabilidad (del cual carecía el mundo antiguo, que se extinguió al agotarse el principio material que constituía el móvil de su desarrollo, según precisa Chaadáev en la sexta *Carta*). Chaadáev describió la manera en que él entendía el futuro de la humanidad: «[...] Todos los corazones y todos los muros que separan a los diferentes países serán abatidos.» Como vemos, se trata de una utopía social que tiene mucho que ver con la de la Ilustración, tal como se refleja en el *Himno a la alegría* de Schiller o en las siguientes líneas de Karamzín: «Si yo fuera el hermano mayor de todos mis hermanos hombres, [...] les llamaría y les diría: «¡Hermanos!... En este momento las lágrimas, como un torrente veloz, fluirían de mis ojos. [...] ¡Hermanos! —repitiría con un fortísimo movimiento de mi alma—, ¡hermanos!, abrazad a los demás con un amor ardiente y purísimo»[27]. Cabe señalar que, a diferencia de Karamzín, Chaadáev atribuía el papel determinante no a los esfuerzos humanos, sino a la acción divina.

No obstante, la universalidad de la educación de los pueblos no resulta del todo universal, puesto que hay una salvedad: los rusos parecen estar excluidos del progreso universal. Según el filósofo moscovita, Rusia representa una excepción en el orden mundial, ya que «la ley general» ha sido revocada para ella. «Nunca hemos marchado junto a otros pueblos ni pertenecemos a ninguna de las grandes familias del género humano: no somos ni Oriente ni Occidente y no poseemos tradiciones ni del uno ni del otro. Situados como fuera del tiempo, no nos atañe la educación universal.» Es decir, Rusia se encuentra fuera del tiempo histórico, fuera del espacio cultural

---

[27] Nikolái Karamzín, *Zapiski odnogo molodogo russiianina* (*Apuntes de un joven ruso*) (1792). Cito por Yuri Lotman, «Pis'ma russkogo puteshestvennika Karamzina i ij mesto v razvitii russkoi kultory» («Las cartas de un viajero ruso de Karamzín y su lugar en el desarrollo de la cultura rusa»), *Pis'ma russkogo...*, p. 545.

e incluso fuera de la humanidad, puesto que no pertenece a ninguna de las dos grandes familias de la humanidad: Oriente y Occidente, que encarnan «las dos fuerzas dinámicas de la naturaleza, dos ideas que abarcan toda la organización del género humano», la imaginación y la razón. La atopía y la acronía son principales características de este «nulo» ciclo histórico. El tiempo en Rusia está exento de sustancia, es más una mera apariencia que un tiempo real. «Vivimos en el presente más limitado —asevera Chaadáev—, sin pasado y sin futuro, en medio de una calma muerta.» No se trata de un estado prehistórico, sino más bien de una anti-historia. «La experiencia de los tiempos no existe para nosotros: los siglos y las generaciones han pasado en vano.» Como señalan K. Isupov y V. Boikov, «se trata de un caso único de autoconciencia nacional que no se desarrolla en una utopía o antiutopía, sino que se encierra en la atopía»[28].

Una de las manifestaciones del atopismo cultural es una absoluta inestabilidad e informidad de la sociedad rusa. Todo se tambalea, en expresión del filósofo moscovita, «no hay una esfera determinada de existencia para una persona, ni buenas costumbres, ni reglas para cosa alguna». Incluso a nivel cotidiano, Rusia se desliza hacia la no-existencia, hacia la nada. Además, la descripción que hizo Chaadáev podía evocar otras asociaciones en las personas que conocían la teología ortodoxa: a veces, en la tradición ortodoxa se cita al Diablo como el Príncipe de la Nada. Rusia se presentaba, por tanto, como el infierno, como el país de los muertos e impíos. Y, efectivamente, el autor indicaba así el lugar donde escribió la *Primera carta filosófica*: Necrópolis.

Ni la larga y agitada historia del país ni el hecho tangible de la enorme extensión de su territorio podían, a

---

[28] K. Isupov, V. Boikov, «Lichnost Chaadaeva i iego filosofiia istorii» («La personalidad de Chaadáev y su filosofía de la historia»), Rossiia glazami russkogo, Nauka, San Petersburgo, 1991, p. 161.

juicio del pensador, refutar su teoría. Desde luego, el pueblo ruso había vivido su propia evolución histórica (que, como ya hemos podido comprobar, Chaadáev evaluó de una forma muy negativa), pero nunca participó en la auténtica historia de la humanidad, que el autor de la *Carta* interpretaba como una cadena de transmisión directa de la verdad, divina en su origen, a través de las ideas y tradiciones de los pueblos. Naturalmente, la presencia de Rusia en Europa era un hecho, pero, en opinión de Chaadáev, un hecho meramente material.

Tal vez deberíamos aclarar que los términos *Rusia* y *Occidente* no designan, evidentemente, unas realidades de carácter geográfico, político o sociológico. Más bien se trata de códigos simbólicos que denominan los terrenos de la utopía y la antiutopía, o de proyecciones del eterno problema filosófico de la universalidad de la cultura y del pensamiento.

En opinión de Chaadáev, una de las causas que originaron esta situación es el «inconcebible destino» de Rusia, pero «la otra parte de la culpa la tiene el hombre, como en todo lo que ocurre en el mundo moral». Cada pueblo, al igual que cada hombre, ha de intentar entender «cuál es la educación del género humano y cuál es el lugar que nos corresponde en el orden general». Todas las respuestas a estas preguntas se hallan en la historia, «que es la que explica a los pueblos». Para entender correctamente la historia y no entenderla como una concatenación mecánica de acontecimientos es necesario saber discernir «el principio general que forma la existencia» de un pueblo, descubrir la esencia del tiempo despojándola de todo lo casual. En una carta que Chaadáev dirigió a Pushkin en 1829, año en que escribió la célebre *Primera carta filosófica*, decía que «su deseo más ardiente era ver a Pushkin iniciarse en el misterio del tiempo». El tiempo atraía poderosamente al filósofo moscovita, quien, en expresión de Vasili Zenkovski, sentía de una forma especialmente profunda «el fuego de la historia» y estaba dominado por «la obsesión y la ansie-

dad teúrgicas, la sed de penetrar en el "secreto del tiempo", es decir, de rozar el sagrado misterio que se celebra bajo el velo de los acontecimientos históricos externos [...]»[29].

La mayor tragedia de los rusos, según el autor de las *Cartas filosóficas*, consiste en que «se ha roto el hilo de los tiempos y de la familia», lo que les obliga a vivir en el presente y les priva de pasado y de futuro. Chaadáev fue el primero que habló públicamente de la dolorosa escisión interna y social que dividía con enorme fuerza y dramatismo a la sociedad rusa. La serenidad de Karamzín al afirmar que no quedaba ninguna conexión entre los rusos modernos y los antiguos contrasta con el tono trágico de Chaadáev: «En nuestras casas parecemos estar de acampada; en nuestras propias familias tenemos un aire de extranjeros, en nuestras ciudades nos sentimos nómadas [...].» El tema del «hombre excedente», del «extranjero en su propia patria» que está condenado a vagar sin encontrar hogar ni refugio, fue introducido por el autor de *Cartas filosóficas* y habría de permanecer en la cultura rusa a lo largo de todo el siglo XIX.

En opinión del pensador, la situación anómala de Rusia se debía a que el país había traicionado «el principio vivificante de la unidad», y eso cuando «en el mundo cristiano *todo* [la cursiva es nuestra; O.N.] debe concurrir necesariamente a la instauración del orden perfecto en la Tierra». La violación de «este maravilloso principio» se produjo dos veces (y la primera predeterminó en cierto modo la segunda): primero, cuando la nación rusa heredó de la cismática Bizancio «el código moral que debería constituir nuestra educación», hecho que mantuvo a Rusia aislada de los países occidentales durante siglos; y, en segundo lugar, en la Rusia ya cristiana, cuando se introdujo la servidumbre, cuando unos

---

[29] Zen'kovski, *Istoria russkoi...*, vol. I, parte 1, p. 168-169.

seres humanos fueron condenados a ser esclavos de otros: «[...] cuántas miserias se ocultan sólo en una palabra: ¡esclavo! Éste es el círculo mágico en el cual perecemos todos sin poder salir; ésta es la realidad odiosa contra la cual nos estrellamos todos; esto es lo que hace vanos nuestros esfuerzos más nobles y nuestros impulsos más generosos; esto es lo que paraliza todas las voluntades y mancha todas las virtudes» (*Segunda carta*). El inmoral orden social, del que Chaadáev culpa a la Iglesia ortodoxa por haber fracasado en su tarea ilustradora, tiene unos efectos desoladores, no sólo en la vida moral sino también en la actividad intelectual (Chaadáev funde estas dos esferas en una: la vida del espíritu): «En nuestras mejores cabezas hay algo peor que la frivolidad. Las ideas más brillantes, privadas de conexión y sucesión, quedan paralizadas en nuestro cerebro como fantasmas estériles.»

Para dejar de ser una «laguna en el orden moral», los rusos, tanto a nivel colectivo como individual, deberían, a juicio de Chaadáev, «repetir entre nosotros toda la educación del género humano. Disponemos para eso de la historia de los pueblos y tenemos delante el resultado del avance de los siglos.» Chaadáev se refería a la necesidad de desarrollar los principios dinámicos del cristianismo, que permitieron a los países occidentales evolucionar en los ámbitos de la sociedad y la ética. Para ello era imprescindible reformar la Iglesia ortodoxa, cuyo error se hallaba, según el pensador, en el hecho de haberse apartado de la vida social del país, y mantener la unión con Occidente, aprendiendo de las equivocaciones y las victorias ajenas. Pero Rusia no podía repetir mecánicamente la experiencia espiritual de los países occidentales, sino que debía descender a sus propias raíces cristianas y encontrar en ellas el móvil del desarrollo y de la unión con la cristiandad romana.

En una obra posterior, *Apología de un loco*, escrita en 1837, podemos apreciar la evolución de las ideas de Chaadáev. Al igual que antes, manifestaba su convicción

de que los rusos carecían de tradiciones y vivían en un tiempo ahistórico. No obstante, la interpretación de estas premisas es totalmente distinta de la anterior. Según Chaadáev, hay grandes naciones que, al igual que los grandes genios, no pueden ser explicadas por «las leyes normales de la razón», sino que obedecen a «la lógica suprema de la Providencia» (esta idea fue recogida años más tarde por uno de los más brillantes poetas rusos, Fédor Tiútchev, autor de un famoso poema cuyos primeros versos afirman que no se puede entender Rusia con la razón, hay que tener fe en ella). El pueblo ruso había demostrado su sabiduría al renunciar a sus tradiciones «impotentes» y aceptar el programa de ilustración europea que le ofreció Pedro el Grande. El hecho de ser «un folio en blanco», de carecer de carga histórica, es presentado ahora por Chaadáev como una ventaja sobre los pueblos occidentales, condenados a arrastrarse «a través del caos de los prejuicios nacionales, [...] por las gastadas rutas de la tradición indígena». Pedro, a cambio de la renuncia a unas tradiciones obsoletas, entregó a la nación rusa toda la historia de Occidente «como historia, todo su porvenir como porvenir». La idea de que Rusia tenía el mismo o incluso mayor derecho a recibir la herencia cultural de la Europa Occidental volvería a sonar con fuerza en el pensamiento de Dostoievski, quien, en *Adolescente*, afirmaba por boca de Versílov: «Es imposible que alguien ame más que yo a Rusia, pero nunca me he reprochado el hecho de que Venecia, Roma, París, los tesoros de sus ciencias y artes, toda su historia me resulten más atractivos que Rusia. ¡Oh!, a los rusos nos son caras estas viejas piedras ajenas, estos portentos del viejo mundo de Dios, estos fragmentos de los sagrados portentos; e incluso a nosotros nos son más caros que a los occidentales mismos.»

Chaadáev revisó su opinión sobre el cristianismo ortodoxo. A medida que sus estudios se centraban más en la historia rusa, el papel que había desempañado la Iglesia ortodoxa en la cultura del país se volvía más claro para

él. El filósofo moscovita sostenía que la Iglesia estaba predestinada a «demostrar la fuerza del cristianismo» puro, no mezclado con los problemas políticos o sociales, y que la Iglesia rusa «cumplió a perfección esta elevada vocación», de manera que «le pertenece el honor de cada acto de coraje, de cada hermoso sacrificio de nuestros padres y de cada bella página de nuestra historia». La Iglesia, como el pueblo, renunció voluntariamente al poder terrenal a favor de sus gobernantes, y demostró con esta actitud, creía Chaadáev (como también lo sostuvo más tarde K. Leóntiev), «una sabiduría extrema», al «reconocer así la ley superior que rige su desarrollo», puesto que todas las iniciativas de cambio siempre partían de arriba. Ahora los rusos debían hacer el intento de conocerse a sí mismos, de descubrir la importancia que tenían para el desarrollo de su civilización el factor geográfico, el clima, la voluntad moldeadora de sus príncipes, etc., y encontrar la idea que se ocultaba en el hecho de su existencia. A partir de ese momento podría empezar la verdadera historia del país: la de las ideas, no la de los meros hechos materiales. Por primera vez en el pensamiento de Chaadáev aparecen matices mesiánicos, tan recurrentes en la posterior tradición rusa. «La historia de un pueblo —dice el filósofo— no comenzará hasta que un día se llene de la vida que le ha sido confiada y que está llamado a realizar, y cuando empiece a perseguirla con el instinto perseverante, aunque oculto, que conduce a los pueblos a su destino.»

A pesar de que en las primeras líneas de *Apología de un loco* Chaadáev introdujo implícitamente la polémica con Karamzín, describiendo distintos tipos de amor a la patria y evaluando negativamente el patriotismo[30], su

---

[30] Las referencias a Karamzín son múltiples. Por ejemplo, si Karamzín se complacía en afirmar que un habitante de Laponia, «nacido casi en la sepultura de la naturaleza, ama, no obstante, la fría

postura en los últimos años se aproximó mucho a la del afamado historiador. Como éste, Chaadáev afirmaba la singularidad de la cultura rusa, al tiempo que se pronunciaba a favor de su unión con Occidente.

El pensamiento de Chaadáev resultó ser una especie de impulso inicial (algo sobre lo que él había reflexionado mucho) que puso en funcionamiento toda una tradición filosófica en Rusia. Curiosamente, los filósofos posteriores disgregaron lo que había sido una visión integral del mundo, de manera que la herencia ideológica de Chaadáev podría ser reclamada tanto por los representantes de la filosofía mística como por los partidarios del socialismo no marxista. Tanto el pensamiento del Alexandr Herzen como el de Vladímir Soloviev serían inconcebibles sin la influencia de las ideas del filósofo de Moscú. Los filósofos religiosos y los revolucionarios tienen un rasgo en común que también deben a Chaadáev: el intenso interés por los problemas sociales y el deseo de contribuir a la «instauración del orden perfecto de las cosas», a pesar de que unos lo imaginan como el advenimiento del Reino de Dios en la Tierra mientras los otros piensan en el socialismo mundial.

JOMIAKOV Y KIREEVSKI, LOS TEÓRICOS DE LA CORRIENTE ESLAVÓFILA

Como ya hemos dicho anteriormente, la publicación de la *Primera carta filosófica* de Petr Chaadáev suscitó una enconada polémica en los círculos intelectuales del país. Los oponentes de Chaadáev en este debate eran un grupo de pensadores a los cuales la *Carta* ayudó a for-

---

oscuridad de su tierra», Chaadáev le oponía despectivamente a un samoyedo «que siente cariño por las nieves en donde nació y que le han vuelto miope, por su yurta de hollín, donde pasa encogido la mayor parte de sus días, y por la rancia grasa de reno que contamina con su olor nausebundo la atmósfera circundante».

mular sus tesis con mayor nitidez y que se conocen por el nombre de *eslavófilos*.

Uno de los puntos más importantes de la doctrina eslavófila era la exigencia de la originalidad nacional. No obstante, sería erróneo reducir toda la complejidad de su postura a un nacionalismo vulgar, cargado de hostilidad hacia los países occidentales y tendente al aislamiento. Uno de los grandes ideólogos de la corriente eslavófila, Alexéi Jomiakov, se refirió a Occidente como el «país de los sagrados portentos», e Iván Kireevski, el más profundo pensador de la corriente eslavófila, fue editor de la revista *Yevropeets* (*El Europeo*); a este último corresponden las siguientes palabras: «Debo confesar sinceramente que todavía estoy fascinado por Occidente y vinculado a él por muchas simpatías inquebrantables. Soy parte de Occidente en virtud de mi educación, mis hábitos de vida, mis gustos, mi forma crítica de pensar e incluso por mis hábitos sentimentales [...].» Una lectura atenta de las obras de los eslavófilos descubre inmediatamente en su pensamiento rasgos comunes con el de sus adversarios, los occidentalistas. Aunque los filósofos de ambos bandos diferían en la concepción del tipo de ilustración que resultaba adecuado para Rusia, todos coincidían en el rechazo del presente de su país. Esto obligaba a que el pensamiento se desarrollara en términos de pasado o presente y adoptara un aspecto imperativo. La dimensión utópica se deja sentir con fuerza en todos estos textos. Y los términos *Rusia* y *Occidente* describen sobre todo una dicotomía entre utopía y antiutopía. En las obras de los occidentalistas, Occidente es un código que sirve para describir un modelo de sociedad perfecta, y bajo el nombre de Rusia se oculta una construcción antiutópica; en los textos de los eslavófilos se realiza la misma operación, pero a la inversa.

Una de las primeras obras de los eslavófilos, *Algunas palabras sobre la Carta filosófica*, pertenece a la pluma de uno de los líderes reconocidos de esta corriente, Alexéi Jomiakov (1804-1860). Este autor, cuya brillantez reco-

noció Alexandr Herzen en sus memorias[31], era un representante típico, y al mismo tiempo destacado, de su tiempo y de su clase social. Nacido en el seno de una rica familia nobiliaria, famosa por su afición a la literatura, se vio obligado, por las costumbres y la situación política de su tiempo, a malgastar su notable talento de pensador y ensayista en los salones moscovitas de las décadas 1840 y 1850: la única tribuna posible en una época en la que estaban prohibidas tanto la actividad política como la publicación de las obras de los filósofos independientes.

Los contemporáneos describían a Jomiakov como «un enciclopedista» (A. Pleschéev), dotado de «un extraordinario don de la fascinación lógica» (A. Herzen), y como un peligroso e ingenioso polemista, e incluso sus enemigos, que le tachaban de diletante, reconocían que en todo caso era un diletante genial.

El ensayo de Jomiakov titulado *Algunas palabras sobre la Carta filosófica* (publicada en el número 15 de *Telescop*) fue escrito inmediatamente después de que el autor conociera el contenido de la obra de Chaadáev. Según el testimonio de un familiar de Chaadáev, «Alexéi Stepánovich Jomiakov, en cuanto terminó de leer el ensayo [de Chaadáev] se puso a preparar lo que él creía que era una refutación demoledora y aplastante. Pero apenas se propagó la noticia del castigo sufrido por Chaadáev, Jomiakov modificó su actitud, alegando que, al margen de su ensayo, Chaadáev ya había recibido unas contestaciones muy poco amables. Privarse del placer de celebrar una brillante victoria sobre un adversario fuerte en virtud de una refinada delicadeza es una generosidad poco habitual»[32].

---

[31] Veáse A. Herzen, *Pasado y pensamientos*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 124-128.

[32] M. I. Zhíjarev, «Dokladnaia zapiska potomstvu o Piotre Yakovleviche Chaadáeve» («Un informe sobre Petr Yakovlévich Chaadáev para los las generaciones venideras»), *Russkoie obshestvo*

Al principio, Jomiakov pensó publicar su respuesta a la *Carta* de Chaadáev en la revista *Moskovski Nabliudatel* (*Observador Moscovita*). Considerando el peligro que corría el hombre que había osado imputar violentamente el pasado y el presente de Rusia, Jomiakov intentó «suavizar» en su respuesta las tesis de su oponente, presentando la publicación de las ideas Chaadáev no como una intervención pública, sino como la exposición de una postura privada, «de andar por casa». El mismo género que Jomiakov escogió para su artículo tenía que reforzar esta impresión: al igual que Chaadáev, Jomiakov eligió la forma de una correspondencia personal, de una epístola dirigida a una dama (en este sentido era significativo el hecho de escribir a una señora, puesto que las mujeres se asociaban con la esfera de la vida privada).

Su polémica con Chaadáev se centró en torno a dos problemas principales: el de la verdad y el de Rusia. Al igual que su oponente, Jomiakov creía que la revelación divina constituía la fuente de la verdad y de la moral (en su pensamiento, como en el de Chaadáev, estas dos nociones se fusionan, ya que la moralidad es uno de los atributos de la verdad o, conforme a una expresión de Osip Mandelshtam, la verdad, la bondad, la prosperidad, la salud y la belleza se hallan unidas indisolublemente en un solo concepto, semejante a una bola de oro[33]), pero ambos diferían en cuanto a la forma de transmisión de esta verdad. Según Chaadáev, el hombre recibe la verdad divina a través de la sociedad, mientras que para Jomiakov la transmisión se realiza directamente de

---

39-j godov XIX veka. Liudi i idei. Memuary sovremennikov (La sociedad rusa de la década de 1830. Personas e ideas. Las memorias de los contemporáneos), Moscú, 1989, p. 104.

[33] «La bondad, la prosperidad, la salud se fundieron en un concepto que parecía una pesada y homogénea bola de oro», «Zametki o Shenie» («Notas sobre Chénier»), Osip Mandelshtam, *Sochineniia*, vol. II, Judozhestvennaia literatura, Moscú, 1990, p. 162.

Dios al individuo. Chaadáev creía que la comprensión de la verdad por parte de los pueblos era cada vez más perfecta, pero Jomiakov sostenía que no era «posible perfeccionarla: su revelación se produjo de una vez para siempre». Partiendo de esta base, Jomiakov rechazaba la tesis de Chaadáev de acuerdo con la cual las grandes masas humanas no piensan, sino que dejan que sus sabios piensen por ellas. Jomiakov afirmaba que cada individuo recibía su parte de inteligencia, y que la suma de estas partes componía la razón superior y colectiva. Por tanto, ni el hombre ni el pueblo necesitaban el apoyo del medio social o de las generaciones pasadas para emprender con éxito la tarea de su perfeccionamiento interior, y quedaba refutado el argumento de Chaadáev respecto a que los rusos dotados de talento estaban condenados a la parálisis intelectual por culpa de la historia rusa, vacía, según él, de todo contenido espiritual. Si los países occidentales habían adelantado en algo a Rusia, sostenía Jomiakov, no era en otra cosa que en el mejoramiento de las condiciones materiales de la existencia; en general, sólo se podía hablar del progreso como de una evolución de la vida material, puesto que la vida espiritual era inmutable en todos los tiempos, y la época moderna no se diferenciaba sustancialmente de la antigüedad cristiana en cuanto a la concepción del bien y del mal. Como vemos, Jomiakov rechazaba el argumento de Chaadáev: según él, el criterio del desarrollo de la civilización no era adecuado para medir el estado espiritual de una nación.

Jomiakov reprochaba al autor de la *Carta filosófica* el olvido de la rama greco-rusa en su enumeración de los componentes de la familia europea. En la antigüedad, según la argumentación de Jomiakov, había tres mundos poderosos: Grecia, Roma y el Norte. Tanto el desarrollo de la historia como el de cada personalidad concreta se realizaba bajo el signo de dos grandes principios: la libertad y la necesidad. Para él, Grecia simbolizaba el tipo histórico en el cual prevalecía la búsqueda

y el atesoramiento de la libertad (en otra obra suya, *Notas sobre la historia universal*, Jomiakov lo describió como tipo iranio, y al tipo opuesto le dio el nombre convencional de cusita[34]), mientras que Roma representaba la civilización dominada por el sometimiento a la necesidad. Unas palabras de Osip Mandelshtam, poeta y pensador ruso del siglo XX, tal vez ayuden esclarecer la idea de Jomiakov: «El helenismo, fertilizado por la muerte, es el cristianismo. La semilla de la muerte, al caer en la tierra de la Hélade, floreció milagrosamente y toda nuestra cultura creció a partir de esta semilla; nuestra cronología empezó en el momento en que la tierra helénica la acogió en su seno. Todo lo romano es estéril, porque el suelo de Roma es pedregoso, Roma es la Hélade sin bienaventuranza»[35]. Sólo Rusia, continuaba la argumentación de Jomiakov, podía considerarse heredera de Grecia a través de Bizancio, mientras que de Roma descendían todos los países occidentales.

Rusia conservó el Verbo del cristianismo, legado por Grecia en toda su pureza, al evitar la violencia y las sangrientas guerras religiosas desde el mismo principio, puesto que su surgimiento como nación se produjo en virtud de la unión voluntaria del Norte y Grecia (Jomiakov alude a la leyenda, recogida en la primera crónica rusa, del llamamiento a los varegos por parte de las tribus eslavas que los invitaron a gobernar Rusia), es

---

[34] Esta terminología se debe a que Jomiakov, mucho antes que Nietzsche, habló de dos tipos culturales: el Dionisos cusita y el Apolo iranio. El elemento cusita se manifiesta en el análisis y el racionalismo; el iranio está relacionado con la percepción sintética e integral de la realidad. Los partidarios del elemento cusita tienden a sobrevalorar el aspecto ritual, mientras que los simpatizantes del tipo iranio piesan que lo más importante de la religión es la libertad moral que ofrece. Jomiakov no establece el predominio moral de un tipo sobre el otro, creyendo que ambos son necesarios, aunque sus simpatías están al lado del elemento iranio.

[35] Osip Mandelshtam, «Skriabin i jristianstvo» («Skriabin y el cristianismo»), *Sochinenia (Obras)*, II, Moscú, 1990, p. 160.

decir, estaba libre de la mancha de la sanguinaria conquista que dio origen a otras naciones europeas, surgidas sobre las ruinas de un mundo destruido. Al igual que Chaadáev, Jomiakov sostenía que la experiencia histórica de Occidente en cierta forma reemplazaba la propia experiencia rusa, y afirmaba que se podía «vivir sabiamente gracias a los experimentos ajenos». Rusia era presentada por él como un enorme receptáculo que aceptaba las ideas de todos los pueblos, como un mar adonde afluían las verdades de toda la humanidad. De esta manera, la singularidad del pueblo ruso radicaba en su universalismo, y la vocación de los rusos, según Jomiakov, consistía en ofrecer al mundo una verdad general, basada en las verdades de todos los pueblos. Esta idea mesiánica tuvo una enorme repercusión en la cultura rusa. Al mismo tiempo debemos decir que la idea de la *translatio* de la civilización o, como lo dijo uno de los amigos de Chaadáev, de la cultura como vagabunda divina[36], era perfectamente acorde con el espíritu de su época: no en vano Hegel predicaba por aquel entonces que el pueblo alemán era la culminación de todas las civilizaciones anteriores y la manifestación suprema del Absoluto.

Jomiakov reconocía la escisión interna que dividía la sociedad rusa, pero veía la salida de esta dolorosa situación en la tarea de perfeccionar su propia cultura sin tratar de seguir ciegamente a los países occidentales. El autor de *Algunas palabras sobre la Carta filosófica* se pronunció a favor de la originalidad de la cultura pero dentro del marco de la verdad universal del cristianismo.

Iván Vasílievich Kireevski (1806-1856), uno de los más profundos pensadores de la corriente eslavófila, es autor de la *Respuesta a A. S. Jomiakov*, obra motivada

---

[36] Carta de A. Sircure a Chaadáev del 21 de abril de 1845, P. Ya. Chaadáev, *Pol'noie sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma*, vol. II, Nauka, Moscú, 1991, p. 487.

por el ensayo de Jomiakov titulado *Sobre lo viejo y lo nuevo*. Discípulo de Schelling, que valoraba altamente el talento filosófico del joven ruso, al volver a Moscú Kireevski empezó a editar la revista *Yevropeets* (*El Europeo*), que fue prohibida por la censura de forma casi inmediata. Un nuevo intento de hacer públicas sus opiniones terminó igualmente con el cierre de la revista y la prohibición de escribir. En trece años Kireevski sólo pudo publicar dos ensayos. «¡Qué le vamos a hacer! Meditemos en silencio [...]»; estas palabras que dirigió a Iván Vasílievich su amigo el poeta Baratynski constituyen un resumen exacto de casi veinticinco años de la vida de Kireevski: desde la prohibición de *Yevropeets* hasta su muerte. Muchos de sus ensayos de estos años no estaban destinados a la imprenta, sino que fueron escritos para ser leídos en alguna de las numerosas tertulias intelectuales de los salones moscovitas de aquel entonces o para ser enviados en forma de carta a algún amigo que a menudo dejaba leerlos a otras personas, y éstas a sus amigos y conocidos, etc.

El problema principal de la *Respuesta a A. S. Jomiakov* es la correlación entre dos tipos de cultura: la occidental y la rusa.

Desde el punto de vista de Kireevski, se trataba de un tema de enorme significación para todos los rusos, ya que constituía «una parte importante de nosotros mismos». Generalmente, seguía Kireevski, se formulaba la pregunta de qué era mejor, la Rusia antigua o una Rusia moderna trasformada según el modelo occidental. Él proponía examinar el problema desde un ángulo distinto. «Si lo antiguo era mejor que lo moderno —argumentaba—, de esto no se deduce necesariamente que hoy continúe siendo mejor. Lo que fue bueno en una época, en una situación determinada, probablemente no lo será en otro tiempo y en otras condiciones.» Además, aunque se llegara a la conclusión de que el elemento occidental tenía un efecto nefasto en el desarrollo de la cultura rusa, no sería posible excluirlo, puesto que es

imposible borrar más de cien años de la historia de un pueblo. El interrogante, en opinión de Kireevski, debía ser formulado de la siguiente manera: ¿qué dirección ha de adoptar el desarrollo de los elementos ruso y occidental para que su acción conjunta sea beneficiosa? Para dar respuesta a esta cuestión era necesario, desde el punto de vista de Kireevski, analizar las diferencias y los puntos comunes entre los dos tipos de ilustración. Para eso, lo mejor sería descender al principio de ambas civilizaciones.

En el origen de la moderna cultura europea, observaba Kireevski (como antes lo había hecho Guizot), están el cristianismo, el mundo de la antigüedad clásica y los bárbaros que lo destruyeron.

Rusia comparte con la Europa occidental dos de estos tres puntos, pero, a diferencia de los países occidentales, no es heredera de Roma, ya que nunca formó parte del orbe clásico. Kireevski insistía en que precisamente la influencia de la cultura antigua fue lo que determinó el desarrollo de la civilización occidental y la evolución de su Iglesia como factor de ilustración. La característica básica de la antigüedad fue, a su juicio, «el triunfo de la razón formal sobre todo lo que se encuentra en su interior y exterior, el triunfo de la razón pura, basada en sí misma, que no reconoce que haya nada por encima ni fuera de ella y que se presenta en dos variantes: la de la abstracción formal y la de la sensualidad formal». La Iglesia romana quedó fascinada por el esplendor de la civilización antigua y, en el deseo de aprovechar sus formas, se contagió de un espíritu ajeno. En consecuencia, «lo que distingue a la Iglesia romana de la oriental es precisamente la victoria del racionalismo sobre la tradición, de la racionalidad exterior sobre la razón interior del espíritu». Como se puede apreciar, el pensamiento de Kireevski estaba influido por la antropología cristiana tradicional, que distinguía entre el hombre exterior, «cordial», y el interior, «espiritual». Kireevski desarrolló esta idea, basando en ella su gnoseología.

En su filosofía, el concepto del «hombre interior»

coincidía con «el centro de todas las fuerzas de la razón». Kireevski sostenía que el conocimiento verdadero, además de la capacidad racional, incluye también las demás capacidades del alma. En uno de sus trabajos el pensador aseveraba: «Quien no ha entendido una idea con el sentimiento, no la ha entendido en absoluto; de la misma manera que no la ha entendido el que lo hizo sólo con el sentimiento»[37]. Al hablar del sentimiento, Kireevski se refería, entre otras cosas, a las valoraciones morales, ya que para él era evidente la primacía jerárquica de la esfera moral en el ser humano. El pensador afirmaba que en el hombre había un núcleo compacto y fundamental que la «razón natural» o el estado de vigilia no podía percibir generalmente y que determinaba la forma en que el hombre conocía la realidad[38]. Kireevski estaba convencido de que una idea que se hallara presente en la conciencia intelectual del hombre pero no en su sentimiento resultaría estéril o falsa. El hombre podía llegar a percibir la realidad de una forma adecuada sólo si su núcleo

---

[37] Cito por Zenkovski, *Istoriia...*, vol. I, parte 2, pp. 16-17.

[38] Boris Groys resume de una forma muy acertada otros aspectos de la gnoseología de Kireevski: «El acuerdo interior de un hombre con cualquier afirmación, o con lo que se llama la experiencia de la verdad, no puede serle impuesto probando la evidencia lógica de la afirmación en cuestión. Esto no significa, claro está, que la verdad tenga aquí que ser entendida como algo «irracional». El concepto de irracionalidad indica una fuerza mayor que contradice al *logos* y que le es hostil. La división de la fuerza interior de la convicción, es decir, la división del espíritu en una lógica formal por una parte y, por otra, en una fuerza material e irracional, es precisamente lo que los eslavófilos reprochaban a la filosofía occidental moderna. Para ellos, esta división constituye, a su vez, la expresión de la división original de la Iglesia. Para los eslavófilos, la convicción interior no era sólo una evidencia subjetiva, que podía producirse junto con la autoridad externa y la lógica formal; únicamente podía concebirse como el resultado de la acción libre del Espíritu Santo, y esto presupone la reunificación de las iglesias cristianas» (B. Groys, «El milenio de la cultura rusa. Los rasgos invariables de una tradición», *Atlántida*, n.º 3, 1990, p. 79).

interno, su personalidad moral, participaba en el acto del conocimiento junto con su capacidad racional. Por eso había que aspirar a unir en un núcleo central las fuerzas dispersas del alma, ya que sin la integridad del espíritu no podría haber una percepción verdadera de la realidad. La expresión máxima del racionalismo, el idealismo alemán, que perdió todo contacto con la realidad al mantener que «toda la existencia del mundo no es más que la dialéctica efímera de la razón pura, y la razón es la conciencia de la existencia universal», demostraba la falsedad de la forma occidental de ilustración, basada en la disyunción de las capadidades del alma (Kireevski decía que en Occidente el hombre siempre estaba obligado a dispersar sus fuerzas, pues para la fe se reservaba el sentimiento religioso, que «se desconectaba» en cuanto la persona se dedicaba a sus ocupaciones cotidianas, en las que debía actuar la razón práctica; el arte se percibía a través del gusto estético; en las relaciones familiares se esperaba que funcionase el sentimiento ético, etc.). Kireevski comparaba esta tesis con el hecho de intentar vivir en el plano de una casa en vez de vivir dentro del edificio, o creer que hacer un plano y construir el edificio era lo mismo.

Desde Kant, la filosofía alemana diferenciaba entre el *Verstand* (mente), entendido como una mera función de las operaciones lógicas, y la *Vernunft* (razón) o fuente de las ideas. En la filosofía trascendental de Fichte, Schelling y Hegel esta tesis mantuvo su significado básico. Kireevski fue aún más allá, identificando el racionalismo como fenómeno histórico con el tipo de conocimiento racional que realizaba el *Verstand*. Kireevski, al igual que Schelling y Jacobi, criticó el conocimiento racional, pero, a diferencia de Jacobi, la oposición que él hacía no era entre *Verstand* y *Vernunft*, sino entre dos tipos distintos de ilustración. «Un tipo de ilustración [la rusa] es la estructuración interna del espíritu por la fuerza de la verdad que está conociendo; la otra ilustración [la occidental] es el desarrollo formal de la razón y del cono-

cimiento externo.»

El concepto de la verdadera ilustración es fundamental en los textos de Kireevski referentes al problema de Rusia y Occidente. En su opinión, la verdadera ilustración, cuya misión es completar la ilustración occidental sin intentar anularla, también es capaz de mejorar la sociedad y superar el tipo de relaciones humanas que el filósofo ruso N. Fédorov calificó como de «no fraternales».

La ilustración verdadera en la esfera social significaría la implantación (o el retorno, en el caso de Rusia) de un tipo de relaciones humanas basadas en la armonía de los intereses y las aspiraciones de los individuos. En tal sociedad los derechos de los individuos se basarían en los valores morales de la justicia, compartidos por todos los miembros de la sociedad, y el ejercicio de la libertad individual no se opondría a los intereses colectivos. La originalidad del desarrollo de la civilización rusa, fundamentada en la filosofía del cristianismo, que Kireevski calificaba como «el principio estructurador del conocimiento», era la organización de la sociedad en pequeñas *obshinas* cuya asamblea general asumiría el poder legislativo del país, mientras que las responsabilidades del príncipe se reducirían a la defensa y a algunas funciones propias del poder ejecutivo. «El hombre pertenecía a la *obshina* y ésta le pertenecía a él. La propiedad de la tierra, fuente de derechos individuales en Occidente, en nuestro país correspondía a la sociedad. La persona participaba en el derecho de la propiedad por cuanto que formaba parte de la sociedad.»

En Occidente, continuaba Kireevski, la Iglesia, influida por la civilización antigua, desarrolló sobre todo los principios del sistema legal, basado en la racionalidad formal, y por tanto «todas las relaciones sociales se fundamentaban en un convenio», y no en la justicia y la verdad, las cuales no se basan en convenio alguno, «pues tienen una existencia propia y no dependen de relaciones convencionales».

Como hemos visto, la oposición Rusia-Occidente,

además del sentido utópico, adquirió en el pensamiento de Kireevski otro significado. Occidente se convirtió en una abstracción bajo la cual se describía la pretensión a alcanzar una forma de conocimiento absoluto, racional y universal, una verdad obligatoria para toda la humanidad, ignorando las diferencias culturales e históricas. El término *Rusia* se utilizaba para afirmar que el concepto de la cultura y el conocimiento no era universal, que era falsa la idea de que existía un solo tipo posible de civilización, el occidental, y por consiguiente todas las desviaciones de este modelo se debían al atraso, y que había que buscar las soluciones de este problema no en el nivel del pensamiento formal, sino en otro más sintético. Boris Groys observa que «la filosofía rusa pretendía de esta manera describir en su lenguaje específico una problemática que no ha perdido su actualidad hasta el día de hoy, a juzgar por la cantidad de debates dedicados a lo que ahora se suele denominar «logocentrismo» de la cultura occidental y de las estrategias de poder asociadas a éste»[39]. Al mismo tiempo, Kireevski, como otros pensadores rusos, recordaba la responsabilidad de la filosofía y de cualquier actividad intelectual en la constante búsqueda de lo que algunos de esos pensadores llamaban el Reino de los Cielos en la Tierra, otros describían como el antiguo estado ruso y otros como el socialismo, lo que, en esencia, equivalía a una sociedad armónica, segura y libre.

LEÓNTIEV Y EL CONSERVADURISMO RUSO

Kostantín Nikoláevich Leóntiev (1831-1891) es uno de los pocos pensadores rusos encuadrados en la corriente conservadora. Era un hombre atormentado y contradic-

[39] Boris Groys, «Poisk russkoi natsionalnoi identichnosti», *Rossiia y Guermaniia*, Medium, Moscú, 1993, p. 31.

torio, un filósofo original y paradójico que fue rechazado por la mayor parte de sus contemporáneos como el «apostol de la reacción» y admirado por unos pocos como una de las mentes más sagaces de su época. He aquí lo que escribió de él el filósofo Serguéi Bulgákov: «Por su temperamento, ajeno a todo histerismo, así como por su valor, que roza la osadía, Leóntiev, ese inspirado propagador de la reacción, es uno de los más independientes y libres polígrafos rusos, además de pertenecer a la pléyade de las más avanzadas mentes de Europa, junto con Nietzsche, por ejemplo»[40]. Leóntiev fue uno de los primeros (¡antes que Nietzsche y Spengler!) en percibir con una claridad casi dolorosa el fin de una larga época histórica, el final del humanismo europeo y la llegada del catastrófico siglo XX; fue uno de los primeros en ver los signos de la muerte en el rostro de la civilizada Europa (los hombres del siglo XIX solían tener una gran fe en el progreso y creían firmemente que las crueldades de antaño serían imposibles en su mundo seguro y *científico*) y él mismo fue, en expresión de Bulgákov, el síntoma viviente de la profunda crisis espiritual. Por eso, muchos de los rasgos del pensamiento de Leóntiev que pueden resultar hoy inaceptables (el rechazo del humanismo, el desprecio de la libertad personal, la exaltación de la fuerza como máximo valor social, la crueldad, la aceptación de la moral de la violencia) son en realidad *saeculi vitia, non hominis*. K. Leóntiev fue un espejo que reflejó la terrible faz de la época que se aproximaba; la reflejó, la temió y luchó por retrasar el paso del tiempo, por alejar el desastre que se avecinaba, aunque los medios que encontró para evitar lo inevitable eran probablemente los menos adecuados. Al igual que Hamlet, Leóntiev tenía la trágica sensación de que se había roto el hilo de los tiempos y

---

[40] S. N. Bulgakov, «Pobeditel-pobezhdennyj (Sudba K. N. Leontieva)» («Vencedor y vencido: el destino de K. N. Leóntiev»), *Izbrannye stat'i* (*Selección de ensayos*), Nauka, Moscú, 1993, p. 548.

sentía que era responsabilidad suya intentar unirlo de nuevo.

El trabajo más importante de Konstantín Leóntiev, titulado *Bizantinismo y eslavismo*, cuyos fragmentos publicamos en este libro, fue escrito en 1873. Leóntiev, que había sido diplómatico en los Balcanes y Turquía, llegó a la conclusión de que la política exterior de Rusia en esta región debía basarse en las formas tradicionales de la cultura ortodoxa y no en la mítica fraternidad de sangre de los eslavos. El Estado ruso debía apoyar a la Iglesia griega, que, como Rusia, era portadora de un tipo de civilización singular: el bizantinismo; en cambio, había que rechazar a la Iglesia de los búlgaros, creada con la aprobación del sultán turco y anatemizada por el patriarca de la Iglesia oriental-ortodoxa.

Sin embargo, la temática política desempeña sólo un papel auxiliar en el libro de Leóntiev; la mayor parte de la obra está dedicada a la exposición de la teoría del desarrollo. Esta teoría se basa en los dos pilares de la filosofía de Leóntiev: el criterio estético, que Leóntiev consideraba universal (pues era el único común a todas las civilizaciones, a pesar de las diferencias en el tiempo y en el espacio), y el criterio naturalista.

La utilización del enfoque estético como elemento fundamental excluía automáticamente cualquier valoración moral: el mundo, la sociedad y el hombre no eran otra cosa que objetos de la desinteresada contemplación estética. Vasili Zenkovski observó que «la idea de que en la historia no se puede aplicar el criterio de la ética personal no es en el pensamiento de Leóntiev una idea *à propos*, sino uno de los principios de su visión del mundo»[41]. El nivel de desarrollo se determinaba por «la belleza, la riqueza expresiva, la variedad y la poesía» de la sociedad. El ideal cultural a que tendía todo organismo o sociedad, según Leóntiev, estaba en la aceptación de

[41] Zenkovski, *Istoria...*, vol. I, parte 2, p. 260.

la máxima variedad de las manifestaciones individuales de la vida, lo que él llamaba el «florecimiento complejo». Nos detendremos en este punto para explicar el lenguaje de Leóntiev.

El lenguaje de las obras de Leóntiev, como el de toda la filosofía rusa, es muy irregular, lleno de metáforas y giros coloquiales; el mismo Leóntiev definía así su manera de escribir textos filosóficos: «hablar llanamente, como solemos hacerlo en nuestras conversaciones». Es decir, su estilo se alejaba mucho de la impasible y equilibrada gravedad del lenguaje de la filosofía clásica y se mostraba totalmente privado de la solemnidad e incluso pedantería que suele encontrarse en éste. Sin embargo, esta similitud del lenguaje de la filosofía rusa con el estilo puramente literario significaba un intento de crear, al mismo tiempo que una nueva manera de filosofar, un nuevo lenguaje filosófico: menos corporativo y especializado (recordemos que, en el pensamiento de Kireevski, la especialización a menudo coincidía con la «dispersión de las fuerzas de la razón») y más democrático y universal. Como modelo, en este caso se tomaba (como ya había pasado en la Europa Occidental en la época del Renacimiento y en Rusia en los tiempos de Karamzín, cuando se creaba el nuevo lenguaje literario) la lengua coloquial, la más universal y real o, más exactamente, la lengua de la «sociedad instruida», el lenguaje de los apasionados debates de los salones moscovitas.

Volviendo al tema del ideal cultural de Leóntiev, hemos de añadir que, según su concepción, la vida poseía un valor estético sólo en la medida en que tendía a organizarse, a tomar cierta forma. «La forma —aseveraba Leóntiev— es el despotismo de la idea interior». A su juicio, todas las formas de la vida, naturales o sociales, se comportaban de la misma manera y sufrían los mismos cambios en el proceso de su desarrollo: 1) la simplicidad primitiva, 2) la unificación y complejidad floreciente y 3) la segunda simplificación ecléctica, seguida

de la desaparición. El filósofo consideró que este esquema de desarrollo (en el que se puede apreciar la influencia de la dialéctica hegeliana) era su mayor aportación a la ciencia social.

La vida de los pueblos, según Leóntiev, se manifestaba en tres formas: la cultura que no muere con la desaparición de la nación, la etnia y el Estado. En su opinión, la mayor expresión del espíritu de un pueblo se encontraba precisamente en la forma estatal que éste creaba. Leóntiev identificaba el momento culminante de un Estado con la cumbre del desarrollo de la cultura popular. El declive del Estado equivalía a la anulación de la complejidad cultural.

El filósofo realizó un examen de la historia de las civilizaciones desaparecidas y llegó a la conclusión de que el plazo máximo de la vida de un Estado no superaba los mil doscientos años. Europa ya se había acercado a este fatal límite, y los síntomas de su profundo mal se apreciaban, según Leóntiev, en las ideas de progreso, igualdad y unidad internacional de los pueblos, que representaban el comienzo del proceso de la segunda y definitiva simplificación. Rusia, desde su punto de vista, debía desempeñar un papel especial en este drama histórico, ofreciendo la oposición a una Europa contagiada por el mortal mal del progreso igualitario y convirtiéndose en una especie de último reducto de la riqueza y la variedad cultural. Para conseguirlo, Rusia debía reforzar las conservadoras tradiciones del bizantinismo, que ya habían ejercido una influencia positiva en la formación de su peculiar civilización.

La utopía del conservadurismo romántico de Leóntiev puede resultar anticuada para el lector moderno, pero algunas de sus agudas observaciones y el espíritu trágico que impregnaba sus ideas no dejan de tener interés en el contexto de la pervivencia actual del debate sobre Rusia y Occidente.

LA DOCTRINA DE LA SENSIBILIDAD UNIVERSAL. DOSTOIEVSKI

Uno de los oponentes de K. Leóntiev fue el escritor universalmente famoso Fédor Mijáilovich Dostoievski (1821-1881). Dostoievski detestaba el «lujurioso culto de la violencia» (en expresión del eslavófilo K. Axákov) que predicaba Leóntiev. Su propio proyecto era de muy distinta índole: él deseaba reconciliar al pueblo con la *intelligentsia*, la religiosidad bizantina con la ilustración occidental, el eslavofilismo con el occidentalismo. Según el escritor, el único punto posible de reconciliación entre las posturas opuestas era el cristianismo, el cual implicaba un constante perfeccionamiento del hombre. Como programa de desarrollo social, esta idea de Dostoievski parecía totalmente descabellada, utópica; sin embargo, el filósofo ruso Vladímir Soloviev, que le conoció muy de cerca, afirmó en *Tres discursos en memoria de Dostoievski*: «Pero precisamente el mérito, el significado de personas como Dostoievski, consiste en que no se inclinan ante la fuerza del hecho ni se someten a él. A la grosera fuerza de lo existente ellos oponen la fuerza espiritual de la fe en la verdad y la bondad: en lo que ha de existir. No sucumbir a la tentación del aparente dominio del mal y no rechazar en su nombre la bondad invisible es la hazaña de la fe. En esto radica toda la fuerza del hombre. El que es incapaz de realizar tal hazaña no hará nada y no dirá nada a la humanidad. Los hombres del hecho viven una vida ajena, no son ellos los que crean la historia. *Los que crean la vida* son los hombres de la fe. Los llaman soñadores, utópicos y locos, pero también los llaman profetas, los mejores hombres y guías de la humanidad. Hoy recordamos a uno de estos hombres»[42].

---

[42] V. Soloviev, «Tri rechi v pamiat' Dostoievskogo» («Tres discursos en memoria de Dostoievski»), *Sochineniia v dvuj tomaj* (*Obras en dos volúmenes*), Mysl, Moscú, 1988, vol. II, pp. 303-304.

La conferencia que Dostoievski pronunció en homenaje a Pushkin (conocida en la historia del pensamiento como «El discurso sobre Pushkin») fue una especie de última palabra del gran escritor, de testamento ideológico. Es significativo que en esta ocasión Dostoievski hablara del antiguo problema del Este y el Oeste, de Rusia y Occidente, y se refiriera al eslavofilismo y el occidentalismo.

Dostoievski afirmaba que Alexandr Pushkin era el ruso por excelencia, la representación más completa del carácter y el genio nacional «en su ulterior desarrollo», es decir, tal como llegarían a ser en el futuro. El carácter profético de Pushkin, según el novelista, radicaba en su capacidad de reflejar las ideas, las esperanzas y los sentimientos de otros países sin perder la propia identidad nacional. Al mismo tiempo, Pushkin «captó [...] con acierto y perspicacia la esencia más honda de nuestra sociedad», y por eso Dostoievski utilizó sus obras como base para analizar los problemas de la ética individual y nacional. A Pushkin, decía el escritor, le pertenecía el honor de descubrir y describir por vez primera un tipo social muy característico: el «hombre excedente», representante de la elite occidentalizada que ha perdido todas sus raíces y todo contacto con su pueblo, que se siente extranjero dentro y fuera de su patria y se dedica a vagar sin un objetivo determinado por Rusia y otros países, sin saber dónde podría aplicar sus fuerzas morales e intelectuales. Dostoievski destacaba en este tipo humano sus aspiraciones nobles, la búsqueda de la armonía social universal, pero constataba que todos sus intentos de mejorar la sociedad estaban condenados al fracaso, ya que el hombre excedente buscaba la verdad fuera de sí mismo, y no en su interior, fuera de su país, no dentro. Pushkin afirmaba en uno de sus poemas que «dos sentimientos nos son milagrosamente próximos y en ellos encuentra el corazón su alimento: el amor al hogar patrio y la veneración de las tumbas de nuestros antepasados». El hombre excedente desconocía estos sentimientos, de manera

que nada alimentaba su espíritu, y, como ya sabemos a través de Kireevski, las ideas percibidas sólo con la razón, sin el corazón, resultan dañinas y estériles.

Tatiana, otro personaje pushkiniano, era un tipo opuesto al hombre excedente: una persona íntegra, en la que no chocaban los sentimientos y la razón. Su fuerza residía en su vínculo interno con su tierra y su pueblo, que la preservaba de la desesperación y era fuente de su moralidad y valor ante la vida: «En ella [...] hay algo firme e inalterable, algo en lo que se apoya su alma. Son los recuerdos de su niñez, de su patria, de la aldea remota en la que empezó su vida pura y humilde: es "la cruz y la sombra de las ramas sobre la tumba de su pobre niñera".» Tatiana, al negarse a seguir al hombre excedente, del cual estaba perdidamente enamorada, dio respuesta a un problema moral mucho más profundo que el referido al choque entre las obligaciones del matrimonio y el amor a otra persona. «¿Y acaso puede una persona fundar su felicidad en la desdicha de la otra?», preguntaba Dostoievski; su respuesta era un «no» rotundo, y añadía: «La felicidad consiste no sólo en los placeres del amor, sino también en la sublime armonía del espíritu.» Según él, el conflicto ético que planteó Pushkin en su poema tenía un significado más amplio y podía ser relacionado con los proyectos violentos de perfeccionamiento social basados en la interpretación hegeliana del progreso. La armonía universal, la felicidad humana, afirmaba Dostoievski en contra de Hegel, son imposibles si para alcanzarlas es necesario el sufrimiento de una persona inocente, por insignificante que sea. Ésta era la visión rusa del problema que Pushkin formuló a través de las palabras y el comportamiento de Tatiana, la cual, según Dostoievski, representaba una de las más sublimes y certeras imágenes de la mujer rusa.

En la obra de Pushkin también encontró Dostoievski la respuesta definitiva a la polémica sobre Rusia y Occidente que durante tantos años había dividido a la sociedad rusa. Pushkin, que según el autor de *Crimen y*

castigo se impregnó del espíritu más profundo del carácter nacional ruso, demostró una insólita capacidad de encarnar los genios de otros países, una capacidad que Dostoievski definió como sensibilidad universal: «En esto se expresó sobre todo la fuerza nacional del pueblo ruso, en esto se expresó el espíritu popular de su poesía, el espíritu popular en su ulterior desarrollo, cuyo germen se encuentra latente en el presente [...] ¿qué es la fuerza del espíritu popular ruso sino su aspiración final a la universalidad y la humanidad?» El pueblo ruso, a su juicio, aceptó la reforma de Pedro I porque intuyó que ésta le acercaba a su máxima meta: la unión fraternal con toda la humanidad. En opinión del pensador, las corrientes eslavófila y occidentalista no eran más que un gran malentendido histórico, formas distintas de buscar el camino hacia la universalidad. Además, la superación de ambas corrientes implicaba algo aún más importante: la anulación de las diferencias entre el Este y el Oeste, la voluntad de realizar lo que en el lenguaje moderno se conoce como síntesis y que Dostoievski definía como la reconciliación de dos grandes tradiciones culturales. Sólo el pueblo, que para Dostoievski era el portador de la idea rusa, podía cumplir esta tarea, ya que participaba tanto de la tradición cultural occidental como de la del Oriente cristiano, y además había demostrado una extraordinaria capacidad de asimilar las ideas de otros pueblos y una insólita vocación universal. Las contradicciones culturales que existían entre Oriente y Occidente, que no podían ser superadas en función de la imposición teórica de la superioridad de una de las culturas ni por el triunfo violento de uno «de los grandes principios de la humanidad» sobre el otro, sí podían salvarse por la fuerza del amor (del amor cristiano, supone el lector moderno, y no se equivoca; aunque la palabra *cristianismo* no se menciona en el texto de Dostoievski, su implícita presencia impregna todo el pensamiento del escritor). Esto ya había sucedido en la creación de Pushkin, que supo incorporar a los genios

de otros países, no como una mera imitación, sino sufriendo sus males y viviendo sus alegrías, sin dejar de ser él mismo. «En una imitación nunca aparece tanto sufrimiento personal y tan profunda conciencia de uno mismo», sostenía Dostoievski.

Pushkin reveló la más profunda aspiración del pueblo ruso, que, pese a ser el único portador de la idea rusa, la asume de una forma inconsciente, intuitiva, y necesita a sus artistas y pensadores para formularla y demostrar que «ser todo un ruso, completamente ruso, tal vez sólo significa [...] ser hermano de todos los hombres, un hombre universal, si se quiere». La vocación de Rusia, una de las ideas preferidas de Dostoievski, es «la universalidad que no se adquiere con las armas, sino que se conquista con la fuerza de la hermandad y la aspiración fraterna a la unión de todos los hombres».

El mesianismo de Dostoievski, como se puede apreciar, deriva de la convicción de Jomiakov de que Rusia, al igual que un mar, recibía todas las ideas del género humano, y en el futuro se desbordaría con una verdad general. Pero lo que para Jomiakov era un medio, para Dostoievski se convirtió en un objetivo: la verdad general de Rusia consistía precisamente en su sensibilidad universal, en su capacidad de encarnar (y reconciliar en su interior) todas las ideas humanas, ofreciendo de esta manera un ejemplo de unión amistosa (muy superior a la mera unificación política) de todos los pueblos del mundo. Se trataba precisamente de la unión de la humanidad, de los pueblos concretos, y no de instituciones supranacionales, como las iglesias, y esa unión sería impulsada por los rusos en virtud de su capacidad de amar y comprender las culturas ajenas tanto como la suya. Según Dostoievski, a un ruso de verdad le eran tan caros Europa y el destino de los pueblos europeos como el destino de su propia patria. Al mismo tiempo, la futura unión humana había de realizarse paralelamente a la instauración de un nuevo sistema de relaciones humanas fraternales y pacíficas.

Al igual que Leóntiev, Dostoievski vivió en una época caracterizada por «la pérdida de fe y la duda», en la que fueron cuestionadas las verdades que hasta entonces habían parecido inalterables, y al igual que el autor del *Bizantinismo y eslavismo*, Dostoievski tuvo que buscar sus propias respuestas a los «problemas fundamentales», aunque esas respuestas resultaron muy distintas de las que encontró Leóntiev. A la necesidad de la violencia que predicaba Leóntiev, Dostoievski opuso la fe en las fuerzas espirituales del pueblo ruso; a la propuesta de aislar a Rusia de la Europa contaminada por el mal mortífero, Dostoievski contrapuso su idea de la vocación universal del pueblo ruso, el deseo de una unión pacífica y fraternal con toda la humanidad.

Es fácil darse cuenta de que el pueblo del que hablaba Dostoievski en su discurso era un pueblo ideal, inexistente. Él mismo no lo ocultaba, aunque señalaba que era «todavía inexistente», y reconocía que se refería al «espíritu popular en su ulterior desarrollo», al «espíritu popular de nuestro futuro». Al igual que Karamzín, que en las *Cartas de un viajero ruso* describió un tipo social que todavía no existía en la sociedad rusa, provocando su aparición con su obra, Dostoievski intentó forzar la historia e imponer a la realidad el producto de su creación cultural. Es difícil valorar hasta qué punto lo consiguió. Se sabe que la conferencia sobre Pushkin provocó entre los asistentes una verdadera conmoción y admiración. La atención con que le escuchaban era tan tensa y apasionada que un joven se desmayó al terminar Dostoievski su discurso. En todo caso, el sueño de la universalidad ya nunca desapareció de la tradición cultural del país, y el pensamiento de Dostoievski resultó ser un poderoso motor de la evolución del pensamiento ruso. El filósofo Vladímir Soloviev, uno de los amigos de Dostoievski, retomó y desarrolló en su obra la idea de la vocación universal del pueblo ruso.

SOLOVIEV Y LA IDEA DE LA UNIÓN UNIVERSAL DEL GÉNERO HUMANO

Vladímir Serguéevich Soloviev (1853-1900) fue considerado por sus contemporáneos como uno de los más interesantes y originales filósofos de Rusia. Como tantos otros pensadores rusos, Soloviev entendía que su tarea era «justificar la fe de nuestros padres, elevándola a un nuevo nivel de la conciencia razonable; demostrar cómo esta antigua fe [...] coincide con la eterna verdad universal»[43]. En esta interpretación del quehacer filosófico se reflejaba el eterno deseo del pensamiento ruso de unir «la verdad sobre la tierra» con «la verdad sobre el cielo», de perseguir lo universal, de realizar la gran síntesis: la libre fusión de todos los elementos vivificados del universo. «Si el cristianismo es —escribió Soloviev— la religión de la salvación; si la idea cristiana consiste en la sanación, en la conexión interna de aquellos principios cuya discordia sería mortífera, entonces la esencia de la auténtica causa cristiana sería lo que en el lenguaje lógico se denomina síntesis y en el lenguaje moral reconciliación»[44]. La filosofía de la unión universal que creó Soloviev tuvo su expresión concreta en su planteamiento de la idea rusa, como se llamó a partir de Dostoievski a la idea mesiánica de la vocación rusa.

En 1888 Soloviev pronunció en París una conferencia que luego se publicaría en forma de libro con el título *La idea rusa*. Este breve texto, menos elaborado que muchas otras obras suyas, resulta sin embargo interesante como muestra representativa del Soloviev filósofo, ya que en él, como en un foco, se entrecruzaron muchos de los temas que el pensador vivió con especial intensi-

---

[43] Cito por E. V. Barabánov, «"Russkaia ideia" v esjatologuicheskoi perspektive» («"La idea rusa" en la perspectiva escatológica»), *Voprosy filosófii*, n.º 8, 1990, p. 64.

[44] V. Soloviev, *Tri rechi...*, p. 315.

dad y que resultaron determinantes para su visión del mundo: el poder hipnótico de la idea mesiánica, la aspiración a la universalidad, la búsqueda de la libertad absoluta, el miedo ante el tiempo y la casi dolorosa sensibilidad ante el problema de la existencia del mal. Soloviev creía que todas estas obsesiones, deseos y temores podían resolverse en el curso de una vida humana y además aquí, en la Tierra. Como a los primeros cristianos, el Cielo le parecía muy cercano, y las promesas de la vida eterna no admitían dilación. El límite entre lo posible y lo imposible, entre lo real y lo ideal, no era para él tan intransgredible como para los demás.

En uno de sus poemas, Soloviev escribió: «La muerte y el tiempo reinan en la Tierra, / pero no digas que son ellos los amos. / Todo gira y desaparece en la oscuridad / y sólo el sol del amor es inamovible.» La inmortalidad del hombre era para Soloviev un atributo y requisito imprescindible de la libertad. Por muy libre y perfecta que fuera la sociedad, «el hombre que desea vivir y está condenado a muerte no puede, hablando seriamente, considerarse libre»[45]. Pero no solamente el hombre sufre la fatal ley del tiempo que obliga a las nuevas generaciones a desplazar a las anteriores (fenómeno que Soloviev denominó ley del parricidio), lo cual las convierte a su vez en rehenes del tiempo, sino que todo el mundo (en el cual, según otro poema, «bajo la máscara impasible de la materia arde el fuego divino») «sufre a causa de la norma transgredida [es decir, la ley de la inmortalidad; O.N.] y necesita ayuda»[46]. Para salir de esta nefasta situación y acabar con lo que Soloviev definía como «mundo de la falsedad» era necesaria la unión de todas las criaturas entre sí y con el Creador. Esta unión sólo era posible a través de una poderosa aspiración a la perfección. En el

---

[45] V. S. Soloviev, *Sobranie sochinenii v 10-ti tomaj* (*Obras en 10 volúmenes*), San Petersburgo, vol. 8, p. 475, 1911-1914.

[46] Ibíd.

mundo material, afirmaba Soloviev en *La idea rusa*, el proceso de la evolución hacia la perfección y la unión tiene carácter de ley, es la manifestación de la necesidad. Pero en el caso de un hombre o de una nación, que para Soloviev, al igual que para Chaadáev, son seres morales, «la idea de Dios [...] es sólo un deber», ya que en el mundo humano las relaciones de la necesidad han sido sustituidas por las de la libertad. El mayor logro del pensamiento ruso, según el autor de *La idea rusa*, consiste en que precisamente los rusos fueron los primeros en plantear el problema del sentido de la existencia de una nación. Porque «la idea de una nación no es lo que ésta piensa de sí en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad».

El proyecto que Dios tiene predestinado para una nación se puede descubrir a través de su historia, pero existe una fuente mejor: la doctrina cristiana. Es significativo, sostenía Soloviev, que el Nuevo Testamento no se refiera a ningún pueblo en particular y condene cualquier antagonismo nacional. El silencio que guardan todas las fuentes cristianas sobre Rusia parecía confirmar una vez más lo que Soloviev había podido adivinar: «En el original pensamiento de Dios las naciones no existen fuera de esta unidad orgánica y viva que es el género humano.» Las naciones han de dedicar todos sus esfuerzos a cumplir su idea auténtica: la unión existencial, porque, si no lo hacen, contribuyen a que la ley de la muerte, el mal, se haga cada vez más fuerte. La unión existencial no conllevaría la desaparición de las entidades nacionales, porque la unidad no es en ningún caso uniformidad y porque las naciones constituyen miembros vivos del género humano, que no es otra cosa que el cuerpo universal de Dios Hombre. Pero para que esta unión sea posible hay que inmolar, según Soloviev, a dos grandes enemigos: el egoísmo nacional y el espíritu de falsedad que se apoya en la violencia.

La unidad de la humanidad debería plasmarse en formas concretas. «El ideal —mantenía Soloviev—, si no

se trata de un puro sueño, no puede ser otra cosa que la perfección viable de lo que ya ha sido dado.» No se deben desechar las estructuras existentes, porque ello representaría la aplicación de la ley del parricidio que rige la vida «falsificada y alterada, la vida que no tendría razón de ser, porque es más bien muerte que vida». (El filósofo ruso Lev Shestov, hablando de esta rebelión contra las leyes evidentes de la naturaleza, recordaba una cita de Euripídes: «Quién sabe, tal vez la vida es la muerte y la muerte es la vida»[47].) El ejemplo de otras relaciones vitales fue dado en la figura de Cristo, un hijo que no fue rival de su padre. «En realidad, dentro de la Iglesia Universal [así denominó Soloviev la futura unión fraternal de todos los pueblos], el pasado y el futuro, la tradición y el ideal no sólo no se excluyen entre sí, sino que son importantes y necesarios por igual para la creación del presente verdadero de la humanidad y de su bienestar en el tiempo dado. La piedad, la justicia y la misericordia, que desconocen toda envidia y toda rivalidad, deben formar vínculos estables e indisolubles entre las tres principales fuerzas de la humanidad histórica y social, entre los representantes de su unidad pasada, su pluralidad presente y su futura totalidad.»

A estos tres principios sociotemporales, la unidad pasada, la pluralidad presente y la futura totalidad, les corresponden tres figuras de poder que encarnan a la vez los tres componentes del tiempo (pasado, presente y futuro), las tres edades del hombre (vejez, madurez y juventud) y los tres poderes (eclesiástico, laico y espiritual), siendo al mismo tiempo el reflejo de las tres personas de la Santa Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Estos tres rectores de la humanidad son: el anciano Sumo Pontífice universal, un monarca nacional que asumirá el

[47] L. Shestov, «Preodolenie ochevidnostei» («La superación de lo evidente»), *Sochineniia v dvuj tomaj* (*Obras en dos volúmenes*), Nauka, Moscú, 1993, 2.° vol., p. 25.

gobierno del todo el género humano y el profeta que comunica el elemento de libertad y impulsa el cambio.

En todo caso, «para elevarse hasta la fraternidad ecuménica, las naciones, los Estados y los gobernantes han de someterse primero a la filialidad universal, reconociendo la autoridad moral del padre común. Este futuro, para que el ideal completo se haga vivo, debe conciliar los intereses de la vida presente con los derechos del pasado, y ha sido representado en todos los tiempos en la Iglesia de Dios por los verdaderos profetas.»

La unión de estos tres representantes, afirmaba Soloviev, y ésta es la más increíble e impresionante tesis de su proyecto, permitiría a la humanidad fundirse completamente con Dios, transformándose en lo que Soloviev definió como Dios-Humanidad, y por consiguiente vencer a la muerte y la destrucción, así como anular el tiempo. Éste es el objetivo último de la transformación del mundo que ofrecía Soloviev en su *La idea rusa*.

De todo lo dicho se desprende que Soloviev era un místico. De hecho, algunos de sus poemas recogen sus experiencias místicas, sus visiones. Tal vez en la elaboración de su utopía cósmica no es menos importante el hecho de que era ruso y contemporáneo de Dostoievski, cuyos personajes también se rebelaban contra el orden establecido de las cosas, contra las verdades aceptadas por todos, contra la existencia del mal y la muerte en el mundo. Basta recordar con qué pasión declara su rebelión contra las leyes de la naturaleza el personaje de las *Memorias del subsuelo*. El colosal proyecto de la superación de la muerte y el tiempo, de la salvación de la humanidad y de la naturaleza con respecto a la ley del envejecimiento y la desaparición, era, llevada hasta sus últimas consecuencias, la idea dostoievskiana de la imposibilidad de la felicidad basada en el sufrimiento ajeno.

A pesar de la originalidad de la utopía de Vladímir Soloviev, que suponía salvar de la muerte a toda la humanidad (y no a una parte de ella, como enseña la doctrina ortodoxa cristiana) y a todo el universo, su idea de Rusia

resulta bastante tradicional para el pensamiento ruso. La vocación de Rusia, en opinión del filósofo, es la nueva palabra que el país debe enseñar al mundo por boca de sus pensadores: el verbo de la reconciliación y la unión fraternal de toda la humanidad. Al igual que los eslavófilos, Soloviev creía que la salud de la nación corría peligro si la Iglesia ortodoxa era dominada por el espíritu de la falsedad. El impulso teúrgico que inspiró a tantos pensadores rusos fue especialmente fuerte en Soloviev, que escribió a la mujer que amaba: «Desde que empecé a tener uso de razón me di cuenta de que el orden de cosas existente [...] no es en absoluto tal, como ha de ser, porque no está fundado en la razón y la verdad, sino que, por el contrario, se basa en la mayoría de los casos en una casualidad sin sentido, en una fuerza ciega, en el egoísmo y el sometimiento violento. Las personas prácticas, aunque se percatan de lo insatisfactorio que resulta este orden de cosas (es imposible no darse cuenta de ello), encuentran que es posible y cómodo adaptarse a él. [...] Otros, los que no son capaces de hacer las paces con el mal universal pero lo consideran necesario y eterno, deben contentarse con despreciar impotentemente la realidad o maldecirla al estilo de Lord Byron. [...] Yo no pertenezco ni a la primera ni a la segunda categoría. La convicción consciente de que el presente estado de la humanidad no es como debe ser equivale para mí a la constatación de que ha de ser modificado, transformado. No reconozco que el mal existente es eterno y no creo en el Diablo. Si me doy cuenta de que la transformación es imprescindible, con esto me comprometo a dedicar toda mi vida y todas mis fuerzas a la tarea de realizar efectivamente esta transformación»[48].

---

[48] V. Soloviev, *Stijotvoreniia, prosa, pis´ma, vospominaia sovremennikov* (*Poemas, prosa, cartas, memorias de los contemporáneos*), Moskovkii rabochii, Moscú, 1990, p. 173.

Muchos de los filósofos rusos del siglo XX experimentaron la influencia de las ideas y de la personalidad de Soloviev. Su pensamiento hizo nacer en Rusia un nuevo género filosófico: la filosofía religiosa, uno de cuyos representantes más conocidos fue Nikolái Berdiáev.

BERDIÁEV, LA FILOSOFÍA RELIGIOSA Y LA IDEA RUSA

Nikolái Alexándrovich Berdiáev (1874-1948) pertenecía a la brillante pléyade de los filósofos religiosos del renacimiento cultural ruso de principios del siglo XX, el llamado Siglo de Plata ruso. Al final de su vida, el mismo filósofo recordaba así aquellos tiempos: «La sociedad filosófica-religiosa se convirtió en el centro del pensamiento religioso y filosófico y de las búsquedas espirituales. En Moscú, esta sociedad recibió el nombre de "La memoria de Vladímir Soloviev". La sociedad reflejó el surgimiento de una original filosofía religiosa que se caracterizó por una gran libertad de pensamiento, al no estar limitada por las tradiciones academicistas. El pensamiento no era tanto teológico como religioso-filosófico. Es algo típico de Rusia. En Occidente existía una clara división entre la teología y la filosofía, y la filosofía religiosa era un fenómeno raro que disgustaba tanto a los filósofos como a los teólogos. En la Rusia de principios del siglo la filosofía, que se había desarrollado mucho, adquirió un carácter religioso, y la profesión de fe se fundamentaba filosóficamente. La filosofía no dependía de la teología y la autoridad de la Iglesia; era libre, pero dependía interiormente de la experiencia religiosa»[49].

---

[49] N. Berdiáev, «Russkaia ideia», *Voprosy filosofii*, n.° 2, 1990, p. 144.

El destino de Nikolái Berdiáev quedó para siempre relacionado con la problemática de la filosofía religiosa rusa, que, de acuerdo con sus palabras, «abarcaba todas las cuestiones de la cultura espiritual e incluso todos los problemas referidos a los principios de la vida social», y también con la herencia filosófica de Vladímir Soloviev, que estaba en los orígenes del renacimiento filosófico. Incluso el nombre que Berdiáev dio a su estudio publicado en 1946 en París, *La idea rusa*, recordaba al lector familiarizado con la tradición del pensamiento ruso otra obra que, cincuenta años antes, también vio la luz en París: *La idea rusa* de Vladímir Soloviev. Ya en las primeras líneas del ensayo el lector podía encontrar la confirmación de esa reminiscencia. «A mí no me interesa tanto lo que había sido empíricamente Rusia —declaraba Berdiáev—, sino el proyecto que tenía el Creador para Rusia, cuál es la imagen concebible del pueblo ruso, su idea». Este planteamiento coincidía casi literalmente con el enfoque de Soloviev: «¿Cuál es esa *idea* que oculta tras de sí [Rusia; O.N.] o que nos descubre?, ¿cuál es el principio *ideal* que anima este inmenso cuerpo?, ¿qué nueva *palabra* dirá este pueblo nuevo a la humanidad?, ¿qué desea *realizar* en la historia del mundo? Para resolver este problema no vamos a dirigirnos a la opinión pública de nuestros días, pues con ello correríamos el riesgo de sentirnos desilusionados con los acontecimientos del mañana. Buscaremos la respuesta en las verdades perdurables de la religión. Pues *la idea de una nación no es lo que ésta piensa de sí en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad.*»

Esta postura implicaba una cierta indiferencia con respecto al tejido real de la historia del país, lo cual era algo sustancialmente nuevo: tanto los eslavófilos como los occidentalistas partían, en sus reflexiones sobre el destino de Rusia, de la interpretación de los hechos históricos reales, e incluso se reprochaban unos a otros desconocer la verdadera historia del país. Jomiakov explicaba las conclusiones a las que había llegado Chaadáev

por el hecho de que su erudición se limitaba a la historia de los salones moscovitas; Chaadáev ridiculizaba a los eslavófilos en sus cartas a causa de su antihistórica interpretación de la Edad Media rusa y se preguntaba de dónde había llegado este mal, afirmando que los rusos, *desde siempre*, eran un pueblo humilde; es decir, que su pensamiento siempre estaba centrado en la historia. Incluso en el caso de un pensador tan abstracto como Soloviev, el punto de partida de sus reflexiones era la situación real de la Iglesia ortodoxa.

Esta impresión de subjetividad en la visión de Berdiáev sobre el problema ruso se incrementa en las siguientes líneas: «Para comprender Rusia es imprescindible recurrir a las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y el amor. [...] Sólo mediante el amor es posible conocer el secreto de toda individualidad [...].»

La aportación de los criterios de la fe, la esperanza y el amor al pensamiento filosófico de hecho suponía una cierta orientación hacia el futuro, hacia lo todavía no existente, mientras que el pasado perdía peso como último argumento (los eslavófilos y los occidentalistas recurrían al pasado de Rusia como la principal prueba de sus teorías), convirtiéndose en un simple material que se seleccionaba o se desechaba. El presente tampoco se hallaba en la obra de Nikolái Berdiáev. Toda la «acción» filosófica transcurría en un *presens atemporalis*, un tiempo sin tiempo.

«Para definir el carácter del pueblo ruso y su vocación es necesario hacer una elección, y yo me inclino por la opción que denominaré escatológica, de acuerdo con su objetivo final.» Se trataba de una de las ideas preferidas de Berdiáev, que estaba convencido de que la historia sólo tiene sentido en el caso de que tenga un final; de otra manera no es más que un fracaso. A su juicio, sólo la luz del futuro le comunicaba ese sentido.

Otras categorías a las que recurría Berdiáev ofrecían la misma mezcla de tradición y novedad. A primera vista, Berdiáev utilizaba las categorías, tradicionales para el

pensamiento ruso, de Oriente y Occidente, del mesianismo, del alma del pueblo, de la vocación de Rusia, etc. Pero una lectura más atenta muestra que muchas de estas categorías son especialmente confusas en la obra de Berdiáev. N. P. Poltoratski, uno de los investigadores del pensamiento berdiaeviano, resumía así su desconcierto: «A veces, Berdiáev habla de la idea rusa, otras veces del pensamiento ruso, otras del tema ruso, de la conciencia rusa, del motivo ruso, de la particularidad rusa, de la cualidad, el destino, la predestinación, la aspiración, la espera, etc. No está claro si la predestinación rusa o el pensamiento ruso representan la idea rusa en la misma medida que la idea rusa "a secas"»[50].

Sin embargo, el propio Berdiáev no pretendía ocultar que su libro era algo más que una buena historia del pensamiento ruso: se trataba de su aportación a la filosofía de la historia, una aportación realizada desde un ángulo religioso que abandonaba definitivamente los principios de una exposición teórica racional.

Al objeto de ofrecer su propia visión de la vocación rusa, Berdiáev analizó, en el marco de la cultura rusa, el pensamiento que a veces se manifestó en el destino individual de ciertos personajes históricos (Pechorin), otras veces en fenómenos históricos (las reformas de Pedro y la escisión de la Iglesia ortodoxa), o en la literatura (novelas de Dostoievski), en la crítica literaria (Belinski) y en la filosofía (Chaadáev, Jomiakov, Kireevski, Leóntiev, Herzen, etc.). Es decir, la palabra que Chaadáev esperaba que Rusia dijera al mundo era, en la interpretación de Berdiáev, la palabra de sus maestros, que supieron entender y expresar el espíritu popular. Como antes lo hizo Soloviev, Berdiáev actuaba fuera de los esquemas tradicionales de Oriente y Occidente, eslavofilismo y occidentalismo. Al principio de su ensayo, Berdiáev afirmaba que el pueblo ruso «no es del todo ni europeo ni asiático.

---

[50] Cito por E. V. Barabanov, *Russkaia...*, pp. 69-70.

Rusia es una enorme parte del mundo, es un colosal Oriente-Occidente, y en sí reúne estos dos mundos».

Pero, si ignoraba estas diferencias, en cambio establecía otras que relacionaba con la naturaleza del cristianismo (como ya es tradicional en el pensamiento ruso): Berdiáev sostenía que el pueblo ruso está abocado al infinito y sitúa el amor por encima de la justicia, de manera que aspira a la unión, a una comunidad fraternal de todos los pueblos, es decir, a lo que en el pensamiento religioso se conoce como salvación colectiva.

El filósofo valoraba tanto el pensamiento ruso porque, desde su punto de vista, constituía un instrumento de trabajo en la realización de esta tarea. Los esfuerzos libres del hombre y del pueblo, sostenía, deben estar encaminados a descifrar el sentido de la historia, del proyecto de Dios, y a ayudar a este proyecto. El futuro escatológico es realizado no sólo por Dios, sino también por el hombre.

En la interpretación de Berdiáev, los rusos y Rusia se convirtieron en las categorías de la propia lucha existencial que libró contra el tiempo y la historia. La perspectiva escatológica a la luz de la cual examinó la tradición cultural rusa de los siglos XIX y XX no era para él «la perspectiva de un indefenido fin del mundo, sino de cada momento de la vida. En cada instante hay que acabar el mundo viejo y empezar el mundo nuevo. En esto se halla el aliento del Espíritu»[51].

FEDÓTOV Y LA BÚSQUEDA DE LAS RAÍCES HELÉNICAS

Gueorgui Petrróvich Fedótov (1886-1951) fue uno de los amigos y colaboradores de Nikolái Berdiáev. En las biografías de los dos hombres hubo muchas cosas en común: ambos procedían de la pequeña nobleza venida

[51] Cito por Barabanov, *Russkaia...*, p. 69.

a menos, ambos se sentían miembros de la *intelligentsia*, ambos habían vivido apasionadamente el marxismo, que abandonaron para acercarse al cristianismo ortodoxo como fuente de su inspiración filosófica, y ambos se vieron obligados a exiliarse después de la Revolución de Octubre.

No obstante, la lista de las diferencias no sería menos larga. Hombre profundamente religioso, Fedótov jamás abandonó el discurso racional. Su postura partía de la reconciliación, de la libre unión de la filosofía y la religión, y no de la exclusión o la dominación de una por la otra, como pasaba a menudo en las obras de Berdiáev. Historiador de la cultura por su formación y su dedicación profesional, Fedótov registraba cuidadosamente los hechos históricos para generalizar a partir de ellos, utilizaba con esmero el material histórico pero no «se elevaba» sobre él, como lo hacía Berdiáev. Espíritu armónico, Fedótov valoraba sobre todo el sentido de la medida, de la templanza, y desconocía el *pathos* trágico, la energía pasional que impregnaba las páginas de los libros de Berdiáev.

El ensayo *Tres capitales*, que Gueorgui Fedótov publicó en 1926 en París, significó la llegada de una nueva voz al coro de los participantes en el «antiguo debate» sobre Rusia y Occidente. Fedótov dio un nuevo giro al tema al elegir tres ciudades como categorías fundamentales del análisis: las capitales de tres períodos de la historia rusa que simbolizan tres tipos culturales diferentes. Su existencia simbólica en la tradición cultural rusa debía permitirle contestar a las siguientes preguntas: ¿cuál fue el papel de Oriente y Occidente en la historia rusa?, ¿cuál ha sido su herencia imborrable?

Fedótov, como Berdiáev[52], estaba convencido de que en el alma de un pueblo convivían el principio viril,

---

[52] «Cada pueblo ha de ser viril y femenino, ha de incorporar estos dos principios» (Berdiáev, «Russkaia ideaia», *Voprosy filosofii*, n.º 2, 1990, p. 153.

paterno, y el femenino, materno. «La división entre el contenido racional e irracional de la cultura coincide en cierta medida con la distinción entre lo materno y lo paterno en la vida tribal y nacional», afirmaba el pensador en una de sus obras[53].

El principio masculino en la cultura rusa estaba representado por San Petersburgo, capital del Imperio y símbolo de la orientación occidentalista, una ciudad volcada al norte y al oeste. San Petersburgo quiso ser Roma y, al igual que ésta, impuso la civilización racionalista y clásica a unas latitudes remotas. Como Roma, San Petersburgo abdicó de una cultura nacional en nombre de otra de tipo cosmopolita. San Petersburgo supo colocar la cultura de Rusia en la órbita europea, la privó del exotismo que hace impermeable el alma de la cultura china o la japonesa a la influencia europea, liberó la palabra y el pensamiento ruso de la cautividad del silencio. El gran logro de San Petersburgo consistió en el hecho de convertir en universal la cultura rusa, y la universalidad, como sabemos, dentro de la tradición filosófica rusa constituye el objetivo final de toda la cultura y toda la historia. La misma situación geográfica convertía a esta ciudad en un espacio abierto al «viento de Occidente». Fedótov describe a Occidente encuadrándolo entre dos mitos: el mito griego del país de los muertos y el mito eslavófilo de la decadencia de Occidente. Occidente es a la vez el lugar de las Islas Afortunadas y el país de las «sagradas tumbas», pero también es el refugio del «sueño no realizado de la humanidad libre», la patria de la libertad, y en esto consiste su atractivo.

San Petersburgo murió, pero la herencia del Imperio es enorme: «El aire está tan impregnado de las emanaciones del pensamiento y la creatividad humana que tal atmósfera no se disipará durante decenios».

---

[53] G. Fedótov, «Novoie otechestvó» («La nueva patria»), *Sud'ba i greji Rossii* (*Destino y pecados de Rusia*), Sofiia, San Petersburgo, 1991, I vol., p. 252.

Culturalmente, San Peterburgo representa el «espíritu geométrico», un espíritu frío (no en vano Fedótov repite tantas veces las palabras *norteño*, *nórdico*, *polar*), racionalista, analítico, estructurador y sistemático. Su máxima meta es la perfección creativa, pero él concibe la creación como algo artificial y casi enfermizo. «Había que morir para la felicidad con el fin de renacer en la creación», dice Fedótov. San Petersburgo, como Roma, representó la voluntad de poder, el deseo de poseer, violar y dominar, tanto a la naturaleza como al alma de Rusia, y generó su propio vástago y enemigo: la Revolución que acabó con ella.

Precisamente la decadencia de la capital del Imperio descubrió las verdaderas raíces de San Petersburgo y puso término a la leyenda de su desarraigo cultural: se trataba del centro de la Rusia del Norte, de su compleja y original cultura, que nunca había perdido el contacto con sus vecinos de la Europa septentrional.

Moscú, que, en palabras de Fedótov, «dirige su mirada al sur y al este», es la encarnación del principio materno y de la Rusia provinciana. La ciudad vive en el presente y en el futuro (mientras que San Petersburgo vive principalmente en el pasado, y sólo en parte en el futuro). En la esfera cultural, su representación es la irracionalidad, que a veces se manifiesta en forma de violentas pasiones y a veces en el estancamiento, en el espíritu de la tierra, de la gravedad, de Turán, como lo llama el pensador. Durante siglos, Moscú encabezó una «amorosa lucha» contra Asia, pero se contagió del espíritu asiático, de su inmovilidad y su concentrada pasión, de su inclinación a encerrarse, a aislarse en sí misma.

Ni Moscú ni San Petersburgo podían representar el camino adecuado que había de seguir la cultura rusa en su ulterior desarrollo. Fedótov proponía descender aún más en la profundidad del tiempo para encontrar las raíces de la civilización rusa.

Kiev, la capital de la Rus medieval, constituye, según este pensador, el nuevo punto de partida para la cultura

nacional. Kiev no es sólo la patria de la civilización rusa: en esta ciudad se hallan las raíces de la cultura egea, de la cultura de la santa Grecia (es significativo este adjetivo, ya que en la tradición rusa el atributo de la santidad suele asociarse a Rusia), y es, además, el lugar donde se reveló el auténtico camino de Rusia, que no es ni la latinidad ni Asia, sino el helenismo que el país heredó de Bizancio. Roma tuvo muchos herederos, pero sólo Rusia es heredera de Grecia, había afirmado Jomiakov, pero lo que para él era una mera constatación del hecho histórico se convirtió para Fedótov en el centro de sus búsquedas filosóficas. Rusia debía volver a las fuentes griegas de su cultura, ya que allí era donde podía encontrar la verdad en su versión original. «Porque precisamente en Grecia, como en ningún otro sitio, todos los caminos del mundo se atan en un nudo. Roma es su hermana pequeña y su hija espiritual. [...] Oriente, tanto en los albores como en el ocaso de su historia [...] enriquece con su profundidad y agudeza el perfecto sentido griego de la medida, garantía de la ortodoxia.» Kiev encarnaba el principio espiritual por excelencia, y Fedótov estaba convencido de que la justificación de la vida individual o colectiva sólo podía encontrarse en el espíritu, puesto que ni el principio materno ni el paterno agotan el mundo de la personalidad. La Grecia clásica que vivía en el fondo de Bizancio regaló a Rusia los dones de la templanza, la mesura, la armonía y la universalidad. Éste era el punto de equilibrio en que Rusia había de aceptar a Occidente y a Oriente, dos elementos que, junto con el griego, componen la originalidad de su civilización.

EL DEBATE ANTIGUO EN SU VERSIÓN ACTUAL. LIJACHEV

Como ya hemos mencionado arriba, actualmente se está desarrollando de nuevo en las páginas de la prensa rusa la antigua controversia: el debate sobre Rusia,

Occidente y Oriente. Como antaño, son muchos los que participan en este debate, y la polémica no ha perdido su carácter apasionado, pero, como es obvio, las circunstancias han cambiado. Prácticamente todos los pensadores del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, cuyas ideas hemos intentado examinar en los capítulos anteriores, tenían un punto en común: su tiempo histórico, en el que vivían y creaban sus teorías sobre Rusia, podría ser descrito con una sola palabra: *todavía*; todos ellos creían hallarse en el umbral de grandes acontecimientos, de un gran futuro. En cambio, el reloj de los rusos de hoy que toman parte en la antigua controversia marca *después*: los grandes acontecimientos ya han tenido lugar y resultaron ser catastróficos. Los rusos de nuestro tiempo viven después del gran final, en una sociedad que para definirse a sí misma se ve obligada a recurrir a adjetivos negadores: poscomunista, no totalitaria, etc. En el curso de este siglo, el más cruel de todos los que ha vivido el país, un siglo roto por una revolución, una guerra civil, dos guerras mundiales y el terror de un gobierno contra su propio pueblo, los rusos tuvieron que presenciar el derrumbe de las ideas humanistas elaboradas por la cultura rusa del siglo anterior y el fracaso de todas las esperanzas que los filósofos del pasado cifraron en el futuro de Rusia.

Es lógico que, en su mayor parte, los participantes en este debate se planteen las mismas preguntas: ¿qué nos ha ocurrido?, ¿cómo han podido producirse tamaños crímenes en un país famoso por su cultura?, ¿quién es responsable de todos estos sufrimientos?, ¿dónde estamos ahora?, ¿qué dirección hemos de tomar: la de Oriente o la de Occidente?

Como es de suponer, todos estos interrogantes han vuelto a suscitar un vivo interés por la historia de Rusia y por toda la problemática relacionada con la vocación rusa. Las antiguas ideas vuelven a levantar pasiones. La información de que la tumba de Chaadáev se encuentra cubierta de flores provocó indignación en un grupo de

escritores moscovitas; un conocido político, representante del Bloque de Partidos Democráticos, ha criticado recientemente, en una entrevista concedida al diario español *El País*, el concepto de la libertad en la obra de Kireevski. La intención de Yeltsin de reproducir en la bandera rusa la silueta del monumento a Pedro I significó de hecho su orientación hacia el occidentalismo, y el posterior abandono de esta iniciativa simbolizó el cambio de su rumbo político.

Dmitri Serguéevich Lijachev (1906), miembro de la Academia de Ciencias de Rusia y especialista en literatura e historia medieval del país, es una de las más prestigiosas voces en este debate que, hoy como ayer, divide a la sociedad rusa. Lijachev, que goza de gran prestigio entre los representantes de las dos tendencias opuestas, debería ser calificado como europeísta, ya que no sería exacto definir como occidentalista a una persona que evalúa el pasado de Rusia de una forma tan decidamente positiva. Los dos ensayos cuya versión castellana editamos en este volumen se publicaron en revistas rusas en los últimos años y perseguían el mismo objetivo: «salir de la niebla de los mitos sobre el pueblo ruso y la historia rusa, salir a la luz del conocimiento exacto de los hechos, de la historia fáctica, no oscurecida por la nube de las generalizaciones falsas». En el contexto de la cultura rusa, se trata de una tarea importante, ya que la historia es el principal «material de obra» con que se edifican las nuevas ideologías. Al lector occidental también le resultará interesante conocer los juicios de Lijachev y su labor desmitificadora de muchos de los tópicos referentes a la historia y al carácter nacional del pueblo ruso.

Es fácil comprobar que muchos de los planteamientos de Lijachev son tradicionales dentro del pensamiento ruso. Como Chaadáev, Lijachev afirma que las naciones, al igual que los individuos, son seres morales, y, aunque la mayor parte del territorio ruso se encuentra geográficamente en Asia, la influencia asiática sobre la cultura rusa es nula. Junto con Fedótov, subraya el papel

civilizador que desempeñó el cristianismo en Rusia y afirma que la libertad es el rasgo distintivo de la cultura europea. Al igual que Jomiakov o Kireevski, Lijachev se dirige a los datos materiales de la historia rusa (aunque de una forma mucho más realista) para analizar el carácter y el destino del país. Como Berdiáev, destaca la polarización del carácter nacional.

No obstante, en sus escritos también se detectan nuevos rasgos. Con la misma pasión con que los filósofos rusos del siglo pasado predecían la materialización de una idea rusa específica, Lijachev rechaza todo mesianismo. El evidente fracaso de las esperanzas mesiánicas curiosamente no logró borrar de la tradición cultural la fe en que existiera una especial vocación de Rusia. Los intentos de reconciliar la catástrofe real vivida por el país con el concepto del «pueblo elegido» condujeron a una interpretación negativa de la idea rusa: según muchos nuevos occidentalistas, la enseñanza que Rusia debe impartir ahora al mundo son las nefastas consecuencias que se derivan de las ideas y los actos erróneos. Esta pretensión suscita el absoluto rechazo de Lijachev. Según el académico, sería absurdo suponer que millones de personas inocentes estuvieran condenadas a padecer enormes sufrimientos sólo para que otros pueblos aprendieran de su horrible experiencia. Al igual que Dostoievski, Lijachev rechaza con vehemencia la idea hegeliana de que, según el plan divino, la vida de unos seres humanos sirva de cimiento para la felicidad de sus más afortunados semejantes. La verdadera causa de las catástrofes no es la fatalidad de una idea negativa de un pueblo, sino el deseo de sustituir la realidad por la fantasía, la búsqueda de la idea mesiánica. Este punto de vista es compartido por muchos representantes de la actual *intelligentsia* que creen que es necesario que Rusia se convierta en un país «normal». Incluso el proyecto de constitución redactado por Andréi Sájarov contenía una frase en la cual se definía a Rusia como un país ajeno a todo mesianismo.

Lijachev pasa revista a la historia rusa y se detiene en una herencia incondicionalmente positiva: la cultura rusa. Al mismo tiempo, expone un programa de conservación, desarrollo y perfeccionamiento de esa cultura, calificándola como el único factor que puede ayudar a Rusia a sobrevivir como gran potencia.

Su programa cultural (que puede resultar desconcertante para la conciencia occidental, que tal vez no atribuye a la cultura ese significado casi sagrado de valor supremo) está orientado sobre todo al desarrollo del conocimiento humanista, que es para Lijachev el móvil de toda la cultura, ya que enseña a reflexionar y sentir, ensancha horizontes mentales. Además, el conocimiento humanista, en opinión de Lijachev, el medio de la transmisión de los valores de la gran tradición humanista, es una tradición universal que comparten todas las civilizaciones de raíz cristiana.

Como vemos, en el pensamiento de Lijachev la máxima expresión de Rusia, su verdadero ser, el sentido de su existencia histórica, consiste en su cultura. La auténtica idea rusa, la palabra que ella debe decir al mundo no es ni la declaración nacional, ni el Verbo de la salvación (sea cristiana o socialista), sino su literatura, filosofía, música; sólo dentro del ambiente cultural es posible hacer realidad la eterna aspiración rusa a la unión con otros pueblos que en la interpretación de Lijachev se convierte en el concierto de las culturas del mundo.

CONCLUSIÓN

Se podría decir que la controversia sobre Rusia y Occidente es una variación de un antiguo tema de la cultura europea: nosotros y los otros; una formulación de su identidad realizada a partir de la oposición a otra civilización. Es indudable que este estrato está presente en la polémica, pero no es el único y ni siquiera el más importante.

Como hemos visto, los términos Rusia y Occidente que constituyen categorías fundamentales del pensamiento ruso no designan reales entidades sociopolíticas o geográficas, sino construcciones teóricas que simbolizan distintos proyectos culturales y sociales. El ser nacional de Rusia se halla indisolublemente unido a la idea de la unión universal con otros pueblos y a la aspiración de un mundo justo. La universalidad en la filosofía rusa es el atributo de la absoluta verdad (la cual, a su vez, es la justicia), y por lo tanto la idea de la unión universal es hostil a cualquier intento de unificación violenta o a la idea de la superioridad de una civilización sobre otra. Bajo el nombre de Occidente se describe la pretensión de presentar un tipo concreto de cultura como el universal y el único posible, junto con la violencia utilizada para asegurar el predominio cultural. La cultura rusa no es presentada como superior a la occidental, sino como complementaria a ésta, mientras que Rusia, a causa de su situación intermedia entre Oriente y Occidente, se describe como el lugar donde es posible realizar la unión en pie de igualdad de las culturas y recuperar la unidad de la humanidad, después de lo cual será posible la construcción de un mundo más perfecto.

Las raíces religiosas de esta concepción son evidentes y esto hace pensar en la tenaz pervivencia del antiquísimo estrato cultural que vuelve a resurgir bajo la apariencia de las formas modernas de la cultura. El mismo hecho del conservadurismo de la cultura, de su tendencia a reproducir los paradigmas tradicionales confirma la importancia y augura la longevidad de la polémica centrada en la búsqueda del sentido de la existencia de Rusia en el mundo, que resultó ser tan fecunda para la cultura rusa. Como hemos intentado demostrar, el anhelo de la universalidad y de la fraternidad humana ha sido el único elemento invariable de la búsqueda del verdadero ser de Rusia.

NOTA ACERCA DE LA PRESENTE EDICIÓN

Los textos que hemos elegido para la presente edición constituyen una muestra representativa, aunque no completa, de la corriente del pensamiento ruso que participó en la polémica «Rusia y Occidente». Para no aumentar demasiado el volumen del libro, nos vimos obligados a renunciar a algunos textos interesantes. Nos resultó imposible acceder a otros (como los de la escuela euroasiática) publicados en las poco frecuentes ediciones de la emigración rusa que se publicaban en reducidas tiradas en Praga o París en los años veinte y treinta de este siglo. No obstante, las principales tendencias del pensamiento ruso están presentes en esta edición. La mayor parte de los textos se publican por primera vez en castellano y nos pareció importante presentar al lector español su versión completa. Por lo tanto, la mayor parte de los textos traducidos no ha sido abreviada, a excepción del libro de Leóntiev, en el cual se omitió sobre todo la parte referida a la situación política de su tiempo y sus reflexiones al respecto, así como numerosas repeticiones, y del libro de Berdiáev, cuya publicación completa sería imposible a causa del volumen de la obra. La supresión del texto se indica con los corchetes: [...].

Por último, nos gustaría expresar nuestra gratitud a las personas gracias a las cuales ha sido posible la edición de este libro: Antonio Truyol y Serra y el equipo de Editorial Tecnos. Quisiéramos dedicar especialmente este trabajo a algunas personas, sin cuya ayuda este libro habría sido igualmente imposible: Victoria Chálikova, Gustavo Villapalos, Anastasía Novikova, Sofia Boguslávskaya e Isaak Tsorfas.

BIBLIOGRAFÍA

ANIKIN, A.: *Los pensadores rusos. Ideas socioeconómicas en la Rusia de los siglos XVIII y XIX*, Progreso, Moscú,1988.

BERDIÁEV, A.: «Russkaia ideia», Voprosy filosofii, n.os 1 y 2, 1990.

BULGÁKOV, S. N. «Pobeditel'-pobezhdennyj (Sud'ba K. N. Leontieva)», ibíd., pp. 546-563.

— «Venetz ternovyi (Pamiati Dostoievskogo)», ibíd., pp. 222-239.

CHAADÁEV, P. Ya.: *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma, Nauka*, Moscú, 1991, vol. 2.

CHRISTOFF, P. K.: *An Introduction to Nineteenth century Russian Slavophilism*, S'Gravenhage, 1961.

DOSTOIEVSKI, F. M.: *Polnoie sobranie sochinenii v tridcati tomaj*, Nauka, Leningrado, 1984, vol. 26.

FEDÓTOV, G. P.: *Sud'ba i greji Rossii. Ibrannye stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury*, 2 vols., Sofiia, San Peterburgo, 1991.

GLEASON, A.: *European and Muscovite, Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, Cambridge (Mass.), 1972.

GOERT, W.: *Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan Kireevsky*, Wiesbaden, 1966.

GRATIEUX, A.: A. S. *Khomiakoff et le mouvement slavophile*, París, 1939.

GROYS, B.: «Un milenio de la cultura rusa: los rasgos invariables de una tradición», Atlántida, n.° 3, 1990, pp. 73-83.

GUERSHENZON, M.O.: *Griboiedovskaia Moskva. P. Ya. Chaadáev. Ocherki proshlogo*, Moskovskii rabochii, Moscú, 1989.

HERZEN, A. I.: *Pasado y pensamientos*, capítulo XXX: «Los otros. Los eslavófilos y los paneslavistas. Jomiakov, los hermanos Kireevski, K. Axákov. P. Ya. Chaadáev»,Tecnos, Madrid, 1994.

JOMIAKOV, A. S.: *Sochinenia v dvuj tomaj*, Moskovskii Filosofskii Fond, Medium, Moscú, 1994.

KANTOR, V. K.: V *poiskaj lichnosti: opyt russkoi klassiki*, Mosskovskii Filosofskii Fond, Moscú, 1994.

KARAMZIN, N. M.: *Izbrannye stat'i i pis'ma*, Sovremennik, Moscú, 1982.

KIREEVSKI, I. V.: *Scritti filosofici*, introd. Von Siclari, A. D., Perugia, 1978.

— *Estetika. Kritika*, Iskusstvo, Moscú, 1979.

KONH, H.: *The Mind of Modern Russia: Historical and Political Thought of Russia's Great Age*, N. J. Rutgers University Press, New Brunswick, 1955.

LEONTIEV K. N.: «Vizantizm i slavianstvo», Rossiia glazami russkogo, Nauka, San Peterburgo, 1991.

LIJACHEV, D. S.: «Istoricheskoe samosoznanie i kul'tura Rossii», Novyi Mir, n.° 6, 1994, pp.113-120.

— «O natsionalnom jaraktere russkij», Voprosy filosofii, n.° 4, 1990, pp. 3-6.

LOSSKY, N. O.: *History of Russian Philosophy*, Londres, 1952.

LUX, L.: *Rossiia mezhdu Zapadom y Vostokom*, Moskovskii Filosofskii Fond, Moscú, 1993.

MASSARYK, T. G.: *The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy*, 2 vols., The Macmillan Company, Londres/Nueva York, 1955 (publicado originalmente en alemán en 1913).

MOSKOFF, E.: *The Russian Philosopher Chaadaev: His Ideas and His Epoch*, Nueva York, 1937.

MÜLLER, E.: *Russicher Intellekt in Europäische Krise. Ivan Kireevski (1805-1856)*, Colonia/Graz, 1966.

NAHIRNI, V. C.: *The Russia Intelegentsia: From Men of Ideas to Men of Convictions, Comparative Studies in Society and History*, vol. IV, La Haya, 1962.

QUÉNET, Ch.: *Tchaadaev et les Lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, París, 1931.

SIMMONS, E. J. (dir.): *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1955.

SOLOVIEV, V. G.: *«Russkaia ideia», Sochinenia v dvuj tomaj*, Pravda, Moscú, 1989, vol. 2, 9p.219-246.

SUTTON, G.: *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Toward a Reassessment*, Businghstoke, 1988.

TOGAVA, Ts. (presentées par): «Tchaadaev Pierre. Fragmentes et pensées diverses (inédites)», *Slavic Studies: Journal of the Slavic Research Center of Hokkaido University*, Sapporo, 1979, n.° 23, pp.1-52.

UTECHIN, S. V.: *Historia del pensamiento político ruso*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

WALICKY, A.: *Una utopia conservatrice. Storia degli Slavofili*, Einaudi, Turín, 1973.

RUSIA Y OCCIDENTE

NIKOLÁI KARAMZÍN

DEL AMOR A LA PATRIA Y DEL ORGULLO NACIONAL

El amor a la patria puede ser físico, moral y político.

El hombre ama el lugar donde ha nacido y ha sido educado. Este afecto, que es común a todos los individuos y a todos los pueblos, deriva de la naturaleza y debe calificarse como *físico*. La patria es cara a nuestro corazón no en virtud de las bellezas del paisaje, el cielo despejado o el clima agradable, sino merced a los recuerdos cautivadores que rodearon en cierto sentido el amanecer y la cuna de la humanidad. En el mundo no hay nada más apreciado que la vida: es nuestra felicidad primordial, y el comienzo de todo bienestar tiene para nuestra imaginación un encanto especial. De la misma forma, los tiernos amantes y amigos consagran en la memoria el primer día de su amor y amistad. El habitante de Laponia, nacido casi en la sepultura de la naturaleza, ama, no obstante, la fría oscuridad de su tierra. Si lo trasladan a la agraciada Italia, su mirada y su corazón seguirán dirigiéndose al norte, como a un imán; ¡la brillante radiación del sol no producirá sentimientos tan dulces en su alma como un día de penumbra, como el silbido de la tempestad, como la caída de los copos de nieve que le recuerdan a su patria! La disposición nerviosa creada por el clima en una persona la ata a la patria. No en vano los médicos recomiendan a veces a sus pacientes la cura de aire libre; el habitante de Helvecia, separado de sus montañas nevadas, se consume y enferma de melancolía, y al regresar al salvaje Unterwalden o al riguroso Glaris se reanima. Toda planta

arraiga con más fuerza en su propio clima, y esta ley de la naturaleza es idéntica para el hombre. No digo que las bellezas naturales y las cualidades de la patria no influyan nada en el amor general que hacia ella se profesa: algunas tierras ricas por naturaleza pueden resultar más amables para sus moradores; lo que quiero decir es que estas hermosuras y cualidades no son el principal fundamento del apego que sienten las personas hacia su patria, pues entonces no se trataría de un sentimiento general.

Nos acostumbramos a las personas con quienes hemos crecido y vivimos. Su alma *comunica* con la nuestra, actúa como una especie de espejo, sirve de objeto o medio para nuestros placeres morales y se convierte en receptáculo del cariño de nuestro corazón. Este afecto a los conciudadanos, o a las personas, con quienes crecimos, nos educamos y vivimos es el segundo amor, o amor moral a la patria, que es tan común como el primero, el amor local o físico, pero a cierta edad se manifiesta con más fuerza. Basta con ver a dos compatriotas que se encuentran en un país extranjero: ¡con qué placer se abrazan y se apresuran a desahogarse conversando abiertamente! Se ven por vez primera, pero ya se conocen y hasta son amigos, estableciendo una relación personal a partir de los vínculos comunes de su patria. Les parece que, incluso hablando en una lengua extranjera, se entienden mejor entre sí que con los demás; y es que en el carácter de los compatriotas siempre hay alguna semejanza, y los habitantes de cada Estado forman siempre una especie de cadena eléctrica que trasmite los recuerdos por medio de sus eslabones. En las orillas de uno de los lagos más hermosos del mundo, que constituye el espejo de una naturaleza exuberante, supe de un patriota holandés que, a causa del odio hacia los *stathalter* y orangistas, salió de su tierra y se estableció en Suiza, entre Nyon y Rolle. Tenía una casita preciosa, un laboratorio físico, una biblioteca; cuando se sentaba ante la ventana observaba el cuadro majestuoso de la natu-

raleza. Cuando pasaba cerca de la casa, yo envidiaba a su dueño, sin conocerlo. Más tarde lo conocí en Ginebra y le hablé de ello. La respuesta del flemático holandés me sorprendió por su viveza: «Nadie puede ser feliz fuera de su patria, donde su corazón aprendió a entender a las personas y adoptó sus hábitos preferidos. Ningún pueblo puede sustituir a los compatriotas. No vivo con aquellos con los cuales viví cuarenta años y no vivo de la misma manera en que viví durante cuarenta años. ¡Me cuesta acostumbrarme a las novedades y añoro mi patria!»

Sin embargo, el afecto físico y moral a la patria, la acción de la naturaleza y de las cualidades humanas no constituyen todavía aquella gran virtud que hizo famosos a griegos y romanos. El patriotismo es el amor a la patria por su bien y su gloria y el deseo de contribuir a ello en todos los aspectos. El patriotismo requiere la capacidad de reflexión, y por tanto no todas las personas lo tienen.

La mejor filosofía es aquella que basa los deberes del hombre en su felicidad. Esa filosofía nos dirá que debemos amar lo que es útil para la patria, pues nuestro propio provecho se halla indisolublemente vinculado a ello; nos dirá que la ilustración de la patria nos aportará muchos placeres en la vida; que su paz y sus virtudes nos sirven de escudo para las satisfacciones familiares; que su fama es nuestra fama, y que si es insultante para un hombre llamarse hijo de un padre despreciable, no es menos ofensivo para un ciudadano llamarse el hijo de una patria indigna. De manera que el amor a nuestro propio bienestar genera en nosotros el amor a la patria, y el amor propio personal origina el orgullo nacional que es el fundamento del patriotismo. Así los griegos y los romanos se consideraban a sí mismos como los primeros pueblos y a los otros como bárbaros; así los ingleses, que en los tiempos modernos son más famosos que otros pueblos por su patriotismo, tienen un aprecio más alto de sí mismos que los demás.

No me atrevo a creer que en Rusia no tengamos muchos patriotas; pero me parece que somos demasiado *humildes* al pensar en nuestra dignidad nacional, y la humildad es perjudicial en la política. El que no se estima a sí mismo, sin duda no va a ser respetado por los otros.

No quiero decir que el amor hacia la patria deba deslumbrarnos y hacernos afirmar que somos mejores que todos y en todo; pero, al menos, el pueblo ruso ha de saber lo que vale. Aceptemos que algunos pueblos son en general más ilustrados que nosotros, pues han vivido en circunstancias más felices, pero sintamos también todos los beneficios de la fortuna para con el pueblo ruso; pongámonos valientemente al lado de los otros, pronunciemos con claridad nuestro nombre y repitámoslo con noble orgullo.

No nos hace falta recurrir a fábulas e invenciones, como los griegos y los romanos, para elevar nuestro origen: la gloria fue la cuna del pueblo ruso, y la victoria su mensajera. El imperio romano supo de la existencia de los eslavos porque llegaron y derrotaron a sus legiones. Los historiadores bizantinos hablaban de nuestros antepasados como de gente portentosa a la que nadie pudo resistir y que se distinguió de otros pueblos norteños no sólo por su arrojo, sino también por su generosidad caballerosa. A nuestros héroes de los siglos IX y X les divertía el pánico que sentía la nueva capital del mundo en aquella época y jugaban con él: no tenían más que aparecer bajo las murallas de Constantinopla para que los soberanos griegos les pagaran un tributo. En el siglo XI los rusos, siempre superiores en cuanto a valentía, no tenían nada que envidiar a otros pueblos europeos en lo que respecta a cultura, pues se encontraban estrechamente vinculados a la Reina de las Ciudades[1], que compartía con nosotros los frutos de la sabiduría; en los tiempos del príncipe Yaroslavl se tradujeron

[1] Nombre ruso de Constantinopla. *(N. de los T.)*

muchos libros del griego a la lengua eslava. En honor de la firmeza del carácter ruso habla el hecho de que Constantinopla nunca pudo ejercer influencia política sobre nuestra patria. Nuestros príncipes apreciaban la razón y la sabiduría de los griegos, pero siempre estuvieron dispuestos a castigarles al menor signo de atrevimiento.

La división de Rusia en numerosos feudos y las discordias entre los príncipes prepararon el triunfo de los descendientes de Gengis Khan y nuestras largas calamidades. Los grandes hombres y las grandes naciones están expuestos a los golpes de la fortuna, pero incluso en la desgracia demuestran su grandeza. Así Rusia, torturada por un enemigo cruel, caía con gloria; ciudades enteras preferían el exterminio seguro antes que la vergüenza de la esclavitud. Los habitantes de Vladímir, Chernígov y Kiev se sacrificaron en aras del orgullo de la nación y con este acto salvaron de la denigración el nombre de Rusia. El historiador, fatigado después de atravesar aquellas épocas desgraciadas, como un terrible y estéril yermo, descansa sobre las tumbas y halla el consuelo en el llanto por la muerte de los muchos que fueron dignos hijos de su patria.

Pero ¿qué pueblo europeo puede presumir de tener el mejor destino? ¿Cuál de ellos no ha sufrido varias veces el cautiverio? Al menos, quienes nos conquistaron llegaron a atemorizar a Oriente y a Occidente. Tamerlán, sentado en el trono de Samarcanda, se consideraba el soberano del mundo.

¿Y qué pueblo rompió las cadenas de una forma tan gloriosa? ¿Cuál se vengó de una forma tan gloriosa de sus crueles enemigos? Para ello bastó con tener en el trono a un monarca decidido y audaz: la fuerza y la valentía del pueblo, después de un tiempo de letargo, manifestaron su despertar con rayos y truenos.

La época de los usurpadores del trono volvió a presentar un penoso cuadro de turbulencias, pero pronto el amor a la patria hizo arder los corazones: los burgueses

y los agricultores reclaman a un caudillo militar y Pojarski, famoso por sus heroicas heridas, se levanta del lecho del dolor. El virtuoso Minin sirve de ejemplo, y el que no puede entregar su vida a la patria le sacrifica todo lo que puede... La historia antigua y moderna de los pueblos no presenta nada más conmovedor que aquel patriotismo generalizado y heroico. En el reinado de Alejandro es permisible que el corazón ruso desee que un monumento digno erigido en Nijni-Nóvgorod (donde sonó el primer clamor del amor a la patria) renueve en nuestra memoria aquella gloriosa época de la historia rusa. Estos monumentos elevan el espíritu del pueblo. El monarca humilde no nos prohibiría poner en la inscripción que el monumento ha sido construido en su *feliz* época.

Pedro el Grande, al *unirnos* a Europa y enseñarnos las ventajas de la ilustración, no humilló el orgullo nacional ruso por mucho tiempo. Miramos a Europa, y de una ojeada nos apropiamos de los frutos de sus antiguas labores. En cuanto el gran monarca explicó a los guerreros cómo debían utilizar las nuevas armas, aquéllos las cogieron y se apresuraron a batirse con el primer ejército europeo. Aparecieron generales que de un día para otro pasaban de ser discípulos a ejemplos para los maestros. Pronto otros pudieron y debieron imitarnos: les enseñamos cómo derrotamos a los suecos, a los turcos y, al final, a los franceses. Aquellos famosos republicanos, que hablaban mejor que combatían y con tanta frecuencia alardeaban de sus terribles bayonetas, huyeron en Italia en cuanto vieron las bayonetas rusas. Sabemos que somos más valientes que muchos, pero no sabemos aún quién nos supera en valor. El coraje es una gran cualidad del alma; el pueblo que se distingue por él debe sentirse orgulloso de sí mismo.

En el arte militar tuvimos más éxitos que en otras cosas debido a que lo practicábamos como condición necesaria para establecer nuestra existencia estatal. Sin embargo, no sólo podemos presumir de un tipo de laureles. Nuestras instituciones civiles son igual de sabias

que las de otros Estados que han disfrutado de la ilustración desde hace varios siglos. Nuestros modales, el buen tono de nuestra sociedad, nuestro gusto, sorprenden a los extranjeros que vienen a Rusia con un falso concepto de este pueblo, que a principios de siglo XVIII era considerado bárbaro.

Quienes envidian a los rusos dicen que tenemos sólo el *don de la asimilación*, pero ¿acaso tal don no indica una perfecta formación del alma? Cuentan que los profesores de Leibniz también encontraban en él sólo el *don de la asimilación*.

En cuanto a las ciencias, todavía estamos detrás de los otros debido exclusivamente a que las practicamos menos y a que la erudición no forma todavía en nuestro país un estrato tan amplio, como, por ejemplo, en Alemania, Inglaterra, etc. Si nuestros jóvenes gentilhombres, al empezar los estudios, pudieran terminarlos y dedicarse a las ciencias, ya tendríamos a nuestros propios Linneo, Haller y Bonnet. Los éxitos de nuestra literatura (que exige menos erudición, aunque me atrevo a decir que requiere más inteligencia que ciencia propiamente dicha) demuestran la gran aptitud de los rusos. ¿Acaso hace mucho tiempo que sabemos lo que es el estilo en prosa y verso? Y, sin embargo, ya podemos competir con los extranjeros en ciertos géneros. En Francia, ya en el siglo XVI vivía y filosofaba Montaigne, ¿acaso es extraño que, en general, los franceses escriban mejor que nosotros? Pero ¿no es igualmente extraño que algunas de nuestras obras puedan compararse con las mejores de las suyas, tanto en la descripción de las ideas como en los matices estilísticos? Seamos justos, queridos ciudadanos, y sintamos el valor de lo propio. Nunca vamos a ser inteligentes con una inteligencia prestada ni gloriosos con una gloria ajena: los autores franceses e ingleses no necesitan nuestros elogios, pero a los rusos les hace falta la atención de los rusos. La inclinación de mi alma, gracias a Dios, es totalmente ajena al espíritu satírico y crítico, pero me atrevo a reprochar a muchos de

nuestros amantes de la lectura que, conociendo mejor que los parisienses todas las obras de la literatura francesa, se nieguen siquiera a echar una ojeada a un libro ruso. ¿Desean que sean los extranjeros quienes les hablen de los talentos rusos? Pues que lean las revistas críticas de Alemania y Francia, que reconocen el mérito de nuestros talentos, a juzgar por algunas traducciones[2]. ¿A quién no le entristecerá parecerse a la vieja niñera de D'Alembert, que, viviendo con él, se asombró al oír de otros que era una persona muy inteligente? Algunos se excusan por no dominar suficientemente la lengua rusa, pero la excusa es peor aún que la propia culpa. Dejemos a nuestras amables damas del gran mundo afirmar que el idioma ruso es grosero y desagradable, que no sirve para expresar *charmant*, *seduisant*, *expansion* y *vapeurs* y que, en definitiva, no vale la pena conocerlo. ¿Quién se atreverá a demostrar a las damas que están equivocadas? Pero los hombres no tienen este amable derecho de juzgar erróneamente. Nuestro idioma es expresivo, y no sólo para la sublime elocuencia, para la solemne poesía narrativa, sino para la dulce sencillez, para los sonidos del corazón y la sensibilidad. Es más armónico que el francés, más apropiado para describir con matices los sucesos del alma; nos permite disponer de más palabras analógicas, es decir, las que se corresponden con la acción aludida: una ventaja que tienen sólo las lenguas maternas. Nuestro problema es que todos queremos hablar en francés, en lugar de esforzarnos en perfeccionar nuestra propia lengua: ¿acaso podemos sorprendernos de que no sepamos expresar con ella ciertas sutilezas de la conversación? Un ministro extranjero dijo en mi presencia que «nuestro idioma debe de ser muy oscuro, ya que los rusos, cuando lo hablan, no se entien-

---

[2] Una traducción malísima de las odas de Lomonósov y de los fragmentos de la obra de Sumarókov mereció la atención y el elogio de los periodistas extranjeros.

den entre sí y han de recurrir a veces al francés». ¿No somos nosotros mismos los que propiciamos estas absurdas observaciones? La lengua significa mucho para un patriota: me gustan los ingleses porque prefieren silbar y cecear en inglés con sus más tiernas amantes antes que hablar en una lengua foránea que cualquiera de ellos conoce.

Todo tiene su límite y su medida: como un hombre, un pueblo casi siempre empieza imitando, pero con el tiempo ha de ser *él mismo* para poder decir: *¡yo tengo una existencia moral!* Ahora ya poseemos tantos conocimientos y tan buen gusto en la vida que podríamos vivir sin preguntar: ¿cómo viven en París y en Londres?, ¿qué se lleva allí, en qué se desplazan y cómo decoran las casas? El patriota se apresura a apropiarse de lo que es útil y beneficioso para su patria, pero rechaza las imitaciones esclavizadoras de cosas sin importancia que resultan ofensivas para el orgullo nacional. Es bueno estudiar y se debe estudiar, pero ¡ay del hombre y del pueblo que siempre son aprendices!

Hasta este momento Rusia se ha elevado sin cesar tanto en lo político como en lo moral. Se puede decir que Europa cada año nos respeta más, y todavía estamos en la mitad de nuestro avance glorioso. El observador ve por doquier nuevos brotes y descubrimientos: ve muchos frutos, pero aún ve más flores. Nuestro símbolo es un joven fogoso: su corazón está lleno de vida y le gusta la actividad; su lema es: ¡labores y esperanzas!

Las victorias nos abrieron el camino hacia el bienestar; la gloria es el derecho a la felicidad.

PETR CHAADÁEV

CARTAS FILOSÓFICAS DIRIGIDAS A UNA DAMA

PRIMERA CARTA

Adveniat regnum tuum[1]

Señora:

Precisamente vuestro candor y franqueza es lo que amo, lo que tanto estimo en vos. Juzgad, pues, hasta qué punto me ha debido sorprender vuestra carta. Desde el primer momento de conocernos he quedado prendado de estas encantadoras cualidades de vuestro carácter, las cuales me han inducido a hablar sobre la religión mientras a vuestro alrededor todo me imponía silencio. Juzgad pues, una vez más, cuál ha sido mi asombro al recibir vuestra carta. Es todo lo que puedo decir en cuanto a la opinión que, según vos, Señora, tengo de vuestro carácter. Pero no hablemos más de esto y pasemos sin más dilación a la parte seria de vuestra carta.

En primer lugar, ¿de dónde proviene esta confusión en las ideas, que os altera y fatiga hasta el punto, según vuestras propias palabras, de afectar a vuestra salud? ¿Acaso se trata de un triste efecto de nuestras conversaciones? En lugar de la paz y serenidad que el nuevo sentimiento debería haber infundido en vuestro corazón, os ha causado angustia, congoja e incluso remordimiento. Pero ¿por qué ha de extrañarme esto? Es un efecto natu-

[1] Mateo 6, 10; Lucas 11, 2. *(N. de los T.)*

ral del funesto orden de cosas que impera aquí en todos los corazones y en todos los espíritus. Vos no hicisteis más que ceder a la acción de las fuerzas que subyugan aquí a todos: desde los que se hallan en la cumbre de la sociedad hasta el último esclavo que vive para complacer a su señor.

¿Y de qué manera hubiérais podido resistirlo? Las mismas cualidades que os distinguen de la multitud deben haceros más vulnerable a la influencia nefasta del aire que respiráis. Las pocas cosas que me he permitido deciros, ¿acaso podían dar firmeza a vuestras ideas en medio de todo lo que os rodea? ¿Podía yo purificar la atmósfera en que vivimos? Yo habría debido prever las consecuencias, y en efecto las preví. De ahí proceden esos frecuentes silencios, los cuales, desde luego, poca seguridad podían aportar a vuestra alma y, naturalmente, sólo eran capaces de sumiros en la confusión. Y si yo no estuviera convencido de que los sufrimientos que puede causar un sentimiento religioso no del todo despierto son, no obstante, preferibles a un completo adormecimiento, tendría que arrepentirme de mi excesivo celo. Pero confío en que las nubes que ahora oscurecen vuestro cielo un día se transformen en rocío salutífero que fecunde las semillas germinadas en vuestro corazón, y el efecto que unas cuantas palabras sin valor han producido en vos me sirve de garantía segura de los resultados aún mayores que sin duda producirá el trabajo de vuestra inteligencia. Abandonaos sin miedo, Señora, a las emociones que las ideas religiosas susciten en vos: de esta pura fuente pueden provenir únicamente sentimientos puros.

En cuanto a lo externo, por el momento será suficiente saber que la doctrina basada en el supremo principio de la unidad y la transmisión directa de la verdad a través de la sucesión ininterrumpida de sus ministros es plenamente conforme con el auténtico espíritu de la religión, porque corresponde a la idea de la fusión de todas las fuerzas morales existentes en el mundo en un solo

pensamiento y en un solo sentimiento, así como en el progresivo establecimiento de un sistema social, o una iglesia, que deben instaurar el reino de la verdad en la Tierra. Cualquier otra doctrina, por el mismo hecho de su separación de la doctrina primitiva, reniega de antemano del efecto de aquella sublime invocación del Señor: *Padre santo, guárdalos, para que, lo mismo que nosotros, sean uno*[2], y no vela por erigir el reino de Dios en la Tierra. Mas de eso no se deduce que vos estéis obligada a manifestar esta verdad sobre la faz de la Tierra: no es ésta vuestra vocación. Por el contrario, el mismo principio del cual procede esta verdad la obliga, conforme a vuestra posición en el mundo, a reconocer en ella la llama interior de vuestra creencia, y nada más. Me hace feliz el haber contribuido a encaminar vuestras ideas hacia la religión, pero me sentiría muy desdichado, Señora, si al mismo tiempo provocara remordimientos en vuestra conciencia, lo cual, a la larga, enfriaría vuestra fe.

Creo haberos dicho en una ocasión que el mejor modo de conservar el sentimiento religioso es seguir todos los usos prescritos por la Iglesia. Se trata de un ejercicio de sumisión que contiene en sí más de lo que se suele imaginar, y que se imponen a sí mismas las grandes inteligencias tras una profunda reflexión y a plena conciencia; es un auténtico culto que se rinde a Dios. Nada fortalece tanto al espíritu en sus creencias como la rigurosa práctica de todos los deberes que imponen. Además, la mayoría de los ritos de la religión cristiana, emanados de la Razón Suprema, tienen un efecto esencial en cualquiera que sepa penetrar en las verdades que manifiestan. Existe una sola excepción a esta regla general: cuando uno siente dentro de sí mismo creencias de orden superior a las que profesa la multitud, creencias que elevan el espíritu hacia la propia fuente de toda certidumbre y que al mismo tiempo no contradicen las creencias

---

[2] Juan 17, 11; 17, 20-21. *(N. de los T.)*

populares, sino que las confirman, entonces y sólo entonces se permite descuidar las observancias exteriores para poder entregarse con mayor libertad a tareas más importantes[3]. Pero ¡ay de quienes confundan las ilusiones de su vanidad o los engaños de su razón con iluminaciones extraordinarias que puedan liberarles de la ley general! En cuanto a vos, Señora, ¿qué mejor cosa podríais hacer que vestiros con el manto de humildad que tan bien sienta a vuestro sexo? Creedme, es la manera más apropiada de calmar vuestro agitado espíritu y verter una dulce paz sobre toda vuestra existencia.

¿Y acaso es concebible, incluso desde el punto de vista de las ideas del mundo, una forma de vida más natural para una mujer cuya cultivada inteligencia sabe encontrar el encanto del estudio y las serenas emociones de la meditación que una existencia concentrada y dedicada principalmente al pensamiento y a la práctica de la religión? Decís que en las lecturas nada habla tan alto a vuestra imaginación como las descripciones de una vida apacible y sosegada, como la visión de una hermosa campiña a la hora del crepúsculo, que aporta reposo al alma y nos aleja por un instante de la dolorosa o insípida realidad. Pero tales imágenes no son producto de la fantasía, y sólo de vos depende la realización de cualquiera de esas encantadoras ficciones: nada os falta para ello. Como podéis ver, la moral que predico no es demasiado austera: busco en vuestros propios gustos, en vuestros sueños más agradables la paz para vuestra alma, Señora.

Hay cierto aspecto de la vida que no se relaciona con la existencia material del hombre, sino con su existencia espiritual: no deberíamos ignorarla. Hay una dieta para el alma, de la misma manera en que hay una dieta para el cuerpo, y hay que saber someterse a ella. Sé que repito una vieja máxima, pero en nuestro país suele tener

---

[3] Esta frase no se encuentra en la primera edición rusa de la *Carta filosófica* (*Telescop*, 1836). *(N. de los T.)*

ésta todos los méritos de una novedad. Una de las cosas más deplorables de nuestra singular civilización consiste en que estamos descubriendo ahora muchas verdades que se consideran triviales en otros países, incluso entre pueblos mucho menos avanzados que nosotros en ciertos aspectos. Esto se debe a que nunca hemos marchado junto a otros pueblos ni pertenecemos a ninguna de las grandes familias del género humano: no somos ni Oriente ni Occidente y no poseemos tradiciones ni del uno ni del otro. Situados como fuera del tiempo, no nos atañe la educación universal de la humanidad. Esa admirable relación de las ideas humanas a lo largo de los siglos, esa historia del espíritu humano, que lo ha elevado a la posición que actualmente ocupa en el resto del mundo, no han tenido ningún efecto en nosotros. Lo que en otros países constituye desde hace mucho tiempo la esencia misma de la sociedad y la vida para nosotros no es más que teoría y especulación. He aquí un ejempo: vos, Señora, que os habéis organizado de la manera adecuada para percibir todo lo que hay en el mundo de verdadero y bueno, que estáis hecha para no perder nada de lo que procura las alegrías más dulces y puras para el alma, decid con sinceridad, ¿qué habéis alcanzado con todas estas ventajas? Buscáis algo con lo que llenar un día, ni siquiera la vida entera. Os faltan por completo esas cosas que en otros países forman el marco necesario de la vida, en el cual se disponen de una forma tan natural todos los acontecimientos cotidianos, condición indispensable de una sana existencia moral, como lo es el aire limpio para una sana existencia física. Comprendéis que no se trata de principios morales ni de máximas filosóficas, sino simplemente de una vida bien ordenada, de aquellos hábitos, de aquellas rutinas de la inteligencia que imprimen un movimiento regular al alma.

Mirad a vuestro alrededor. No hay nada estable. Todo parece estar de paso. No hay una esfera determinada de existencia para una persona, ni buenas costumbres, ni reglas para cosa alguna. Ni siquiera existe el hogar, no

hay nada que pueda ataros, despertar vuestra simpatía o afecto, no hay nada que dure, nada que quede; todo se va, todo pasa sin dejar huella en vuestro interior o en vuestro exterior. En nuestras casas parecemos estar de acampada; en nuestras propias familias tenemos un aire de extranjeros, en nuestras ciudades nos sentimos nómadas, incluso más que los que apacientan sus rebaños en las estepas, pues ellos sienten más apego hacia sus desiertos que nosotros hacia nuestras urbes. Y no creáis que se trata de algo sin importancia. ¡Pobres de nosotros! Acaso debemos agregar a todas nuestras desgracias una nueva: la de tener un falso concepto sobre nosotros mismos; no aspiremos a una vida de pura inteligencia, aprendamos primero a vivir razonablemente en la realidad dada. Pero hablemos antes un poco más de nuestro país; eso no nos desvía del objeto de la conversación. Sin este preámbulo no podréis entender lo que quiero deciros.

Para todos los pueblos existe un tiempo de agitación violenta, de inquietud apasionada y de actividad sin motivo ni reflexión. Entonces el cuerpo y el espíritu del hombre yerra por el mundo. Es la edad de las grandes pasiones, las grandes emociones y las grandes empresas populares. Los pueblos se agitan con vehemencia sin fundamento aparente, pero no sin utilidad para las generaciones venideras. Todas las sociedades han pasado por este período. A él le deben sus recuerdos más vivos, sus maravillas, su poesía y todas sus ideas más fuertes y fecundas. De no ser así, no encontrarían en su memoria nada que añorar, nada de que prenderse; no tendrían nada a que aferrarse aparte del polvo de la tierra en que habitan. Esta interesante época en la historia de los pueblos es su adolescencia: en este momento sus facultades se desarrollan con más fuerza, y el recuerdo de este tiempo constituye la alegría y la enseñanza para sus edades maduras. En cambio, nosotros no tenemos nada semejante. Primero una barbarie brutal, luego una grosera superstición, seguida de una dominación extranjera, feroz y envilecedora, cuyo espíritu más tarde heredó nuestro

poder nacional, ésta es la triste historia de nuestra juventud. Nosotros no hemos vivido nada parecido a una edad de actividad exuberante, de exaltado juego entre las fuerzas morales del pueblo. La época de nuestra vida social que correspondería a este momento está marcada por una existencia sombría y opaca, sin vigor ni energía, animada únicamente por las fechorías y aliviada sólo con la servidumbre. Ni recuerdos cautivadores, ni imagenes graciosas en nuestra memoria, ni enseñanzas efectivas en la tradición nacional. Extended la mirada a todos los siglos que hemos vivido, a todo el espacio que ocupamos: no hallaréis ningún recuerdo atractivo, ningún monumento venerable que hable enérgicamente de los tiempos pasados, que los retrate de una manera viva e interesante. Vivimos en el presente más limitado, sin pasado y sin futuro, en medio de una calma muerta. Y si nos preocupa algo, no es ni la esperanza ni el deseo de un bien común, sino la frivolidad pueril del bebé que intenta incorporarse y tiende las manos al sonajero que le muestra su nodriza.

El desarrollo verdadero del ser humano en la sociedad todavía no ha empezado para el pueblo si su vida no se ha hecho más ordenada, más fácil y agradable que en las condiciones inciertas de la primera edad. Mientras la sociedad se tambalea sin convicciones y sin normas, ni siquiera en los asuntos cotidianos, y la vida carece de orden, decidme, ¿cómo podemos esperar que en ella maduren los gérmenes de bien? Todavía se está produciendo la fermentación caótica de las cosas del mundo moral, de manera semejante a las revoluciones del globo terrestre que han precedido al estado actual del planeta. Nosotros aún estamos ahí.

Nuestros primeros años, pasados en un estado de embrutecimiento inmóvil, no dejaron ninguna huella en nuestro espíritu, y tampoco hay en nosotros nada individual sobre lo que pueda asentarse nuestro pensamiento; aislados por un extraño destino del movimiento universal de la humanidad, tampoco hemos recibido las ideas

más tradicionales del género humano. Precisamente sobre estas ideas se basa la vida de los pueblos; sobre estas ideas crece su futuro y de ellas deriva su desarrollo moral. Si queremos tener una posición semejante a la de otros pueblos civilizados, es menester repetir de alguna forma entre nosotros toda la educación del género humano. Disponemos para eso de la historia de los pueblos y tenemos delante el resultado del avance de los siglos. Sin duda es una tarea difícil, y para un hombre resulta imposible agotar un tema tan vasto, pero en primer lugar es necesario entender de qué se trata, cuál es esa educación del género humano y cuál es el lugar que nos corresponde en el orden general.

Los pueblos existen en virtud de las fuertes impresiones que los siglos pasados dejaron en sus espíritus y en virtud de sus contactos con otros pueblos. De esta manera cada individuo siente su relación con la humanidad entera. «¿Qué es la vida de un hombre —dice Cicerón—, si la memoria de los tiempos anteriores no une su presente y su pasado?»[4]. Nosotros, en cambio, venidos al mundo como hijos ilegítimos, sin herencia, sin conexiones con otros hombres, no guardamos en nuestros corazones ninguna de las enseñanzas anteriores a nuestra propia existencia. Es preciso que cada uno de nosotros intente por su propia cuenta unir el hilo roto de la familia. Nos vemos obligados a meter a martillazos en nuestras cabezas lo que entre otros pueblos es un hábito, un instinto. Nuestros recuerdos no se extienden más allá del día de ayer; somos como extranjeros para nosotros mismos. Recorremos el tiempo de una forma tan singular que, a medida que avanzamos, lo vivido desaparece para nosotros sin posibilidad de retorno. Es la natural consecuencia de una cultura basada completamente en la importación y la imitación. No conocemos un desarrollo interno ni un progreso natural: las anti-

[4] *Orator*, cap. XXXV, 120 (*ad sensum*). *(N. de los T.)*

guas ideas son barridas por otras nuevas, que no proceden de aquéllas, sino que aparecen aquí llegadas no se sabe de dónde. Aceptamos las ideas ya hechas, y por eso nuestras inteligencias no están surcadas por la huella imborrable que el movimiento de las ideas progresivas graba en los espíritus, constituyendo su fuerza. Crecemos, pero no maduramos nunca; avanzamos, pero en una línea oblicua, es decir, en aquella que no conduce a ningún sitio. Somos como niños a quienes nunca se les ha hecho reflexionar por su propia cuenta; cuando se hacen hombres no tienen nada suyo, todo su saber es superficial y toda su alma está fuera de ellos. Así somos nosotros.

Los pueblos son seres morales de la misma manera que los individuos. Los educan los siglos, al igual que los años forman a las personas. Pero de nosotros casi se puede decir que somos una excepción entre los pueblos. Pertenecemos a aquellos que no parecen formar parte integrante del género humano, sino que existen para dar al mundo alguna importante lección. Seguramente, la enseñanza que estamos destinados a impartir no pasará en vano, pero ¿quién sabe cuándo volveremos a encontrarnos unidos a la humanidad y qué desgracias tendremos que padecer hasta que se cumpla nuestro destino?

Los pueblos de Europa tienen una fisionomía común, un aire de familia. A pesar de su división tradicional en las ramas latina y teutónica, meridional y septentrional, existen unos lazos comunes que les unen en un todo, lazos bien visibles para cualquiera que se haya adentrado en su historia general. Como sabéis, todavía no hace mucho tiempo que toda Europa se autodenominaba con el nombre de Cristiandad, y esta palabra figuraba en el derecho público. Aparte del carácter general, cada pueblo posee unos rasgos particulares, que no son otra cosa que la historia y la tradición. Ambas constituyen el patrimonio de las ideas de los pueblos. Cada individuo obtiene el usufructo de su parte de la herencia común, sin trabajo ni fatiga, recogiendo en la vida las nociones difundidas en la sociedad para utilizarlas en su prove-

cho. Ahora, comparad vos misma y decid si son muchas las ideas elementales que aquí podemos reunir mediante el simple intercambio y utilizar para dirigir bien o mal nuestra vida. Pero considerad que no hablo del estudio ni de la lectura, ni de nada literario o científico, sino simplemente del contacto de las inteligencias, de las ideas que envuelven al niño en su cuna, que le rodean en sus juegos, que le susurra la madre entre caricias, en fin, de las ideas que en forma de sentimientos diversos penetran en él hasta el fondo de su cerebro junto con el aire que respira y componen su naturaleza moral antes de que empiece a vivir en el mundo y en la sociedad. ¿Queréis saber qué ideas son éstas? Son las nociones de deber, de justicia, de derecho y de orden. Proceden de los mismos acontecimientos que crearon la sociedad y son elementos integrantes del mundo social de esos países. Tal es la atmósfera de Occidente; es algo más que historia y psicología, es la fisiología del hombre europeo. ¿Con qué sustituiréis esto en nuestro país?

No sé si se puede deducir algo absoluto de lo dicho y llegar a un principio riguroso, pero es obvio que la extraña situación de un pueblo que no ha sido capaz de detener su pensamiento en ninguna de las series de ideas que se desarrollaban en la sociedad de una forma progresiva, derivando lentamente unas de otras, y cuya participación en el movimiento general se reduce a una imitación ciega, superficial y a menudo defectuosa de otras naciones, ha de tener un fuerte efecto en el espíritu de cualquier miembro de dicho pueblo. Vos hallaréis, en consecuencia, que nos falta seguridad, un cierto método de pensamiento y una lógica. Desconocemos el silogismo de Occidente. En nuestras mejores cabezas hay algo peor que la frivolidad. Las ideas más brillantes, privadas de conexión y sucesión, quedan paralizadas en nuestro cerebro como fantasmas estériles. Cuando no se encuentra el modo de conectar con lo precedente y con el porvenir, es propio de la naturaleza de hombre confundirse y perder toda consistencia, toda certidumbre.

Al no estar guiado por el sentimento de la perdurabilidad, el hombre se siente extraviado en el mundo. En todos los países se dan estos seres perdidos, pero entre nosotros constituyen la regla general. No se trata de la ligereza que alguna vez se reprochó a los franceses y que, sin embargo, no era sino una forma sencilla de concebir las cosas sin excluir ni la profundidad ni la extensión del espíritu, aportando a la comunicación una gracia y un encanto infinitos; se trata de la despreocupación de una vida sin experiencia ni previsión, que no tiene otros puntos de referencia que la efímera existencia del individuo separado de su especie y que no valora mucho ni el honor ni el éxito de un sistema de ideas o intereses, ni siquiera la herencia de la familia o aquellas numerosas prescripciones y perspectivas que constituyen la vida pública y privada en un orden de cosas basado en la memoria del pasado y la previsión del futuro. En nuestras mentes no hay absolutamente nada general; todo es individual, todo inconstante e incompleto. Encuentro incluso en nuestra mirada la presencia de una extraña vaguedad, algo frío e incierto que recuerda un poco la fisionomía de los pueblos situados en los grados más bajos de la escala social. En países extranjeros, especialmente en el sur, donde los rostros son tan expresivos y animados, comparé muchas veces los rostros de mis compatriotas con los de los indígenas y me sorprendió el aire mudo de nuestros semblantes.

Los foráneos han considerado como mérito nuestro una especie de temeridad negligente que distingue especialmente a las clases inferiores de la nación. Pero, al no tener la posibilidad de observar más que los elementos aislados del carácter nacional, no pueden hacerse una idea del conjunto. No ven que el mismo principio que a veces nos aporta tanta audacia nos priva siempre de la profundidad y la perseverancia; y que lo mismo que nos hace indiferentes a los peligros de la vida nos obliga a mostrar igual insensibilidad hacia el bien y el mal, hacia cualquier verdad y cualquier mentira, y esto es precisa-

mente lo que nos despoja de todos los estímulos poderosos que orientan a los hombres por la senda del perfeccionamiento; no ven que precisamente esta temeridad negligente es la que hace que ni siquiera nuestras clases superiores, por muy doloroso que resulte decirlo, quedan eximidas de los vicios que en otros países existen sólo entre los estratos inferiores; al final, no ven que, si bien poseemos algunas de las virtudes propias de los pueblos más jovenes y menos avanzados en cuanto a civilización, carecemos de aquellas que caracterizan a los pueblos más maduros y de elevada cultura. No pretendo decir que entre nosotros sólo haya vicios y entre los pueblos de Europa sólo virtudes, ¡Dios me guarde!, pero sostengo que para juzgar a los pueblos ha de estudiarse el espíritu general que forma su existencia; únicamente este espíritu es capaz de elevarlos hacia un estado moral más perfecto y encaminarlos hacia un desarrollo infinito, y no uno u otro rasgo de su carácter.

Las masas se someten a unas determinadas fuerzas situadas en las cumbres de la sociedad y no piensan por ellas mismas. En su interior hay cierto número de pensadores que reflexionan por sí mismos, impulsando la inteligencia colectiva y poniéndola en marcha. Mientras una parte pequeña medita, el resto siente, y el resultado es el movimiento general. Esto ocurre en todos los pueblos de la Tierra, excepto en algunas razas embrutecidas que no conservan de la naturaleza humana más que el aspecto. Los pueblos primitivos de Europa, los celtas, los escandinavos y los germanos, tenían sus druidas, sus escaldos y sus bardos, los cuales, a su manera, eran grandes pensadores. Mirad a aquellos pueblos de América del Norte que la civilización material de Estados Unidos se afana en destruir: entre ellos hay personas de una profundidad admirable. Y ahora os pregunto: ¿dónde están nuestros pensadores, nuestros sabios? ¿Quién pensó alguna vez por nosotros, quién piensa por nosotros actualmente?

Y mientras tanto, situados entre dos grandes divisiones del mundo, entre Oriente y Occidente, apoyándonos

con un codo en China y con el otro en Alemania, deberíamos juntar los dos grandes principios de la naturaleza inteligente: la imaginación y la razón, y unir en nuestra civilización la historia del mundo entero. Pero no es éste el papel que nos deparó la Providencia. Lejos de ello, parece no haberse ocupado en absoluto de nuestro destino. Negándonos su acción benéfica sobre el espíritu humano, dejó que nosotros nos ocuparamos de todo, no quiso intervenir en nuestros asuntos ni enseñarnos nada. La experiencia de los tiempos no existe para nosotros: los siglos y las generaciones pasaron en vano. Al contemplar nuestra situación se podría decir que la ley general ha sido revocada para nosotros. Solitarios en el mundo, no le hemos dado nada ni nada suyo hemos tomado, no hemos aportado ni una sola idea a la masa de las ideas humanas, no hemos contribuido en nada al progreso del espíritu humano y hemos desfigurado todo lo que nos ha venido de este progreso. Desde el primer instante de nuestra existencia social, nada emanó de nosotros para el bien común de los hombres; ni un solo pensamiento útil germinó en el suelo estéril de nuestra patria, ninguna gran verdad fue lanzada desde nuestro entorno; no nos hemos molestado en imaginar por nosotros mismos, y de lo que imaginaron los demás hemos tomado únicamente apariencias engañosas y un lujo inútil.

¡Cosa singular! Incluso en el mundo de la ciencia, que todo lo abarca, nuestra historia no se relaciona con nada, nada explica ni demuestra. Si las hordas bárbaras que perturbaron el mundo no hubieran pasado por el país que habitamos antes de precipitarse sobre Occidente apenas constituiríamos un capítulo de la historia universal. Para hacernos notar tuvimos que extendernos desde el estrecho de Bering hasta el Oder. En cierta ocasión, un gran hombre[5] quiso civilizarnos y, para acercarnos la

[5] Se trata del emperador ruso Pedro I, llamado el Grande (1672-1725), que realizó reformas radicales con el fin de occidentalizar el

ilustración, nos lanzó el manto de la civilización: recogimos el manto, pero no tocamos la civilización. De nuevo, otro gran príncipe[6], asociándonos a su misión gloriosa, nos llevó victoriosos desde un extremo de Europa al otro: al retornar a casa después de esta marcha triunfal por los países más civilizados del mundo sólo trajimos ideas defectuosas y errores funestos cuya consecuencia fue una inmensa calamidad que nos hizo retroceder medio siglo[7]. Llevamos algo en nuestra sangre que es contrario a todo progreso verdadero. En fin, hemos vivido y vivimos todavía para dar alguna gran lección a descendientes lejanos capaces de entenderla; en este momento, por mucho que digan, somos una laguna en el orden intelectual. Este vacío, esta soledad de nuestra existencia social no dejan de sorprenderme. Ciertamente, la culpa de ello es atribuible en parte a nuestro inconcebible destino. Pero, sin duda, otra parte de la culpa la tiene el hombre, como en todo que ocurre en el mundo moral. Volvamos a interrogar a la historia: es ella la que explica a los pueblos.

---

país y fundó San Petersburgo, «una ventana abierta a Europa», en oposición a la antigua capital, Moscú, considerada como un baluarte de la tradición. *(N. de los T.)*

[6] Chaadáev habla del zar Alejandro I (1777-1825), emperador de Rusia desde 1801, cuyas tropas derrotaron al ejército de Napoleón, liberaron Alemania y ocuparon Francia. *(N. de los T.)*

[7] Las «ideas defectuosas y errores funestos» que menciona Chaadáev son los ideales de libertad política e igualdad social que abrazaron muchos de los oficiales rusos que habían participado en las guerras napoleónicas. Crearon sociedades secretas entre cuyos proyectos figuraba la desaparición de la monarquía, la instauración de un régimen republicano y democrático, la liberación de los siervos y la introducción de una constitución y libertades políticas en el país. En diciembre de 1825 (de ahí el nombre de «decembristas» por el que se les conoce) intentaron provocar un levantamiento y un golpe de estado que fracasaron. El zar Nicolás II, que sucedió a Alejandro I, reprimió duramente los gérmenes revolucionarios y, por boca de uno de sus ministros, anunció que deseaba atrasar el desarrollo de Rusia unos cincuenta años para salvarla de las ideas libertadoras. *(N. de los T.)*

En el tiempo en que se construía el majestuoso edificio de la civilización moderna, mientras combatía la enérgica barbarie de los pueblos del norte contra el sublime pensamiento de la religión, ¿qué hacíamos nosotros? Guiados por el fatal destino, buscamos en la miserable Bizancio, objeto del profundo desprecio de los pueblos, el código moral que debería constituir nuestra educación. Poco antes, una mente ambiciosa[8] secuestró a esta familia de la fraternidad universal, de manera que recibimos esa idea desfigurada por la pasión humana. En la Europa de entonces todo estaba animado por el principio vivificante de la unidad. Todo emanaba de ese principio y todo convergía a él. Cualquier movimiento intelectual de aquel tiempo tendía a constituir la unidad del pensamiento humano, y cualquier impulso provenía de la imperiosa necesidad de encontrar una idea universal, que es la genialidad de la era moderna. Extraños a este maravilloso principio, nosotros nos convertimos en víctimas de una conquista[9]. Y cuando, liberados del yugo extranjero, nuestra separación de la familia común era lo único que nos impedía aprovechar las ideas florecidas mientras tanto entre nuestros hermanos occidentales, caímos en una servidumbre más dura todavía, santificada además por el mismo hecho de nuestra liberación[10].

¡Cuántos rayos iluminaban ya entonces a Europa, aparentemente envuelta en tinieblas! Las mentes presentían ya la mayor parte de los conocimientos de los que se enorgullece hoy el espíritu humano; el carácter de la sociedad moderna ya se había determinado, y diri-

---

[8] Focio, que contribuyó a la separación de las iglesias romana y ortodoxa. *(N. de los T.)*

[9] Se trata de la invasión tártaro-mongola del siglo XIII. *(N. de los T.)*

[10] Alusión a la introducción progresiva de la servidumbre en Rusia. *(N. de los T.)*

giendo la mirada hacia la antigüedad, el mundo cristiano reencontró las formas de la belleza que todavía le faltaban. Pero nosotros seguíamos encerrados en nuestro cisma y nada de lo que pasaba en Europa llegaba aquí. No teníamos nada que ver con la gran tarea mundial. Las eminentes cualidades con las que la religión obsequió a los pueblos modernos y que, a ojos del sentido común, los elevan tanto sobre los pueblos antiguos, como éstos se elevan sobre los hotentotes o los lapones, esas fuerzas nuevas con las cuales se enriqueció la inteligencia humana, esas costumbres que al someterse a una autoridad desarmada se volvieron tan dóciles como brutales habían sido antes, nada de esto nos afectó a nosotros. Cuando el cristianismo avanzaba majestuosamente por el camino que trazó su divino fundador, nosotros, a pesar de llamarnos cristianos, no nos movíamos. El mundo entero se reconstruía, pero nosotros no edificabamos nada: vegetábamos en nuestras cabañas de madera y paja. En resumen, se efectuaban los nuevos destinos del género humano, pero no por nosotros. Eramos cristianos, pero el fruto del cristianismo no maduró para nosotros.

Os pregunto si no es absurdo suponer, como es común hacer entre nosotros, que podamos apropiarnos del progreso de los pueblos europeos, que se realizó lentamente y bajo la acción directa y evidente de única fuerza moral, apropiarnos de golpe, sin siquiera tomarnos la molestia de informarnos sobre cómo se hizo.

Nada entienden del cristianismo aquellos que no perciben que hay en él una faceta puramente histórica que constituye el elemento esencial del dogma y en la que de algún modo se encuentra toda la filosofía cristiana, porque precisamente allí se puede ver lo que ha hecho por los hombres y lo que hará por ellos en el futuro. De esta forma, la religión cristiana no es solamente un sistema moral, concebido en formas perecederas del espíritu humano, sino un poder eterno y divino que actúa de un modo universal en el mundo intelectual y cuya acción visible debe servirnos como una enseñanza perpetua.

Éste es el sentido del dogma expresado en el símbolo de fe de la Iglesia Universal[11].

En el mundo cristiano todo debe concurrir necesariamente a la instauración del orden perfecto en la Tierra, y en efecto concurre a ello. En caso contrario, las palabras del Señor desmentirían sus hechos y Él no estaría en su Iglesia hasta el fin de los siglos. El nuevo orden, el reino de Dios que ha de edificarse mediante la redención, no se diferenciaría del orden antiguo, el reino del mal, que debe ser aniquilado por la redención, y de nuevo no nos quedaría nada más que la ilusoria imagen de la perfección con que sueñan los filósofos y que desmiente cada página de la historia: se trata de una vana agitación del espíritu que satisface únicamente las necesidades de la existencia material y, si eleva al hombre a una cierta altura, es sólo para hacerle caer en abismos más profundos.

Pero, en fin, me diréis, ¿acaso no somos cristianos nosotros?, ¿y acaso es posible otra civilización que no sea la europea? Sin duda, somos cristianos: pero ¿no lo son también los abisinios? Por supuesto, es posible otra civilización distinta de la de Europa: ¿acaso no es civilizado Japón, e incluso más que Rusia si damos crédito a uno de nuestros contemporáneos[12]? Pero ¿podéis vos

---

[11] Chaadáev se refiere seguramente al símbolo de fe («credo») formulado por el Concilio de Nicea en el año 325. Las modificaciones presentadas por la Iglesia romana en el siglo VII del texto del Credo (el problema de *filioque*) actuaron como detonante en el conflicto entre las Iglesias ortodoxa y católica, cuyo resultado fue el cisma. *(N. de los T.)*

[12] Al parecer, Chaadáev se refiere a un libro que gozó de mucha popularidad en los salones rusos de 1820-1830. Su autor, V. M. Golovnín, llamado por uno de sus contemporáneos «el Montaigne ruso», describió su cautiverio en Japón, durante el cual, a pesar de las múltiples privaciones que tuvo que soportar, reunió un enorme material sobre la cultura, la historia y la situación del país en aquella época. La obra de Golovnín *Zapiski o prikliheniqj v plenu u iapontsev (Apuntes sobre las aventuras vividas en el cautiverio en Japón)* se publicó en San Petersburgo en 1816. *(N. de los T.)*

creer que el cristianismo abisinio o la civilización japonesa son capaces de construir el orden de cosas del que acabo de hablaros y que constituye el destino final de la especie humana? ¿Creéis que esas absurdas aberraciones de las verdades divinas harán descender el cielo a la tierra?

Dentro del cristianismo hay dos cosas muy distintas: una es su acción sobre el individuo; la otra, su acción sobre la inteligencia universal. Ambas se funden de una forma natural en la razón suprema y conducen necesariamente a un mismo fin. Sin embargo, el plazo en el cual se realizan los designios de la sabiduría divina no puede ser abarcado con nuestra visión limitada. Y por eso deberíamos distinguir la acción divina que se ha manifestado en el tiempo de la vida de un hombre de aquella que se realiza en la infinitud. En el día del cumplimiento final de la obra de redención todos los corazones y espíritus se unirán en un sentimiento y pensamiento únicos y todos los muros que separan diferentes pueblos y comuniones serán abatidos. Pero es importante que cada uno sepa ahora cuál es su lugar en el orden de la vocación general de los cristianos, es decir, qué medios puede hallar dentro de sí para contribuir al fin propuesto a toda la sociedad humana.

De aquí surge necesariamente un cierto círculo de ideas en el que se mueven los espíritus de la sociedad y donde este fin ha de cumplirse, es decir, donde la idea revelada ha de madurar y llegar a su plenitud. Este círculo de ideas, esta esfera moral, produce de forma natural un modo de existencia y una visión del mundo determinados, los cuales, sin ser los mismos para todos, crean, en relación con nosotros y con todos los pueblos no europeos, una misma manera de vivir, resultado de un inmenso trabajo intelectual de dieciocho siglos en el que participaron todas las pasiones, todos los intereses, todos los sufrimientos, todas las imaginaciones y todos los esfuerzos de la razón.

Todas las naciones de Europa avanzaron a través de

los siglos cogidas de la mano. Por mucho que intentaran ahora separar sus caminos, volverán a encontrarse en la misma ruta. Para ver el aire de familia en el desarrollo de estos pueblos no hace falta estudiar la historia: leed solamente a Tasso y los veréis a todos postrados a los pies de Jerusalén: recordad que durante quince siglos tuvieron un mismo idioma para hablar con Dios, una sola autoridad moral y una sola convicción; recordad que durante quince siglos, cada año, a la misma hora del mismo día y con la mismas palabras, elevaban sus voces hacia el Ser Supremo para celebrar su gloria en la mayor de sus bendiciones. ¡Un admirable concierto mil veces más sublime que todas las armonías del mundo físico! Pues si esta esfera en la que viven los hombres de Europa y en la que la especie humana puede llegar a su destino final es resultado de la influencia que ejerce la religión, si la debilidad de nuestras creencias o la insuficiencia de nuestro dogma nos han mantenido apartados de este movimiento universal donde se formuló y se desarrolló la idea social del cristianismo, remitiéndonos a la categoría de los pueblos condenados a aprovechar los frutos del cristianismo de un modo tardío e indirecto, está claro que hemos de reanimar nuestra fe por todos los medios posibles y darnos un impulso verdaderamente cristiano, pues todo Occidente ha sido creado por el cristianismo. Esto es a lo que me refería al decir que debemos iniciar de nuevo entre nosotros toda la educación del género humano.

Toda la historia de la sociedad moderna se ha realizado sobre el terreno de las opiniones, las cuales representan por tanto la educación verdadera. Instituida desde el principio sobre esta base, la sociedad ha avanzado gracias a las ideas. Los intereses siempre seguían a las ideas, nunca las precedían, al igual que las opiniones producían los intereses, pero los intereses jamás provocaron las opiniones. Todas las revoluciones políticas siempre fueron, desde el principio, revoluciones morales: los hombres buscaban la verdad y encontraron la libertad y

el bienestar. Así se explica el fenómeno de la sociedad moderna y su civilización: de otra manera sería imposible comprenderlo.

Persecuciones religiosas, mártires, propagación del cristianimo, herejías, concilios: éstos son los acontecimientos que llenan los primeros siglos. Todos los movimientos de esta época, sin excluir la invasión de los bárbaros, se relacionan con los esfuerzos de la infancia del espíritu moderno. Formación de la jerarquía, centralización del poder espiritual y propagación continuada de la religión en los países del Norte: éste fue el contenido de la época posterior. Más tarde, la exaltación del sentimiento religioso alcanza un grado máximo y se produce el fortalecimiento de la autoridad espiritual. El desarrollo filosófico y literario de la inteligencia y el cultivo de las costumbres bajo la influencia religiosa concluyen esta historia que podríamos llamar sagrada, como la del antiguo pueblo elegido. Al final, es la reacción religiosa y el nuevo impulso dado al espíritu humano por la religión lo que determina el estado actual de las sociedades. De forma que el principal y, podríamos decir, único interés de los pueblos modernos consistía sólo en la opinión. Todos los intereses materiales, positivos y personales eran absorbidos por este interés.

Sé que este prodigioso impulso de la naturaleza humana hacia la perfección posible, en vez de ser admirado, ha sido descrito como fanatismo y superstición. Pero, se diga lo que se diga, juzgad vos misma el profundo impacto que debió imprimir en el carácter de estos pueblos, tanto para el bien como para el mal, un desarrollo social producido en su totalidad por un solo sentimiento. Que la filosofía superficial haga todo el ruido que quiera al referirse a las guerras de religión y las hogueras que encendió la intolerancia; en cuanto a nosotros, sólo podemos envidiar el destino de los pueblos que en este choque de opiniones, en estos sangrientos conflictos por la causa de la verdad constituyeron un mundo de ideas que nosotros ni siquiera podíamos imaginar, y

mucho menos transportarnos allí en cuerpo y alma, como pretendíamos.

Digamos una vez más que, naturalmente, no todo es razón, virtud y religión en los países de Europa, nada de eso. Pero allí todo está misteriosamente dominado por una fuerza que durante siglos ha reinado soberanamente; todo es resultado del prolongado encadenamiento de actos e ideas que produjo el estado actual de la sociedad. A propósito, he aquí una prueba. La nación que posee la fisionomía más definida y las instituciones más impregnadas por el espíritu nuevo, la de los ingleses, no tiene otra historia que la religiosa. Su última revolución, a la cual deben su libertad y su prosperidad, así como todo el conjunto de acontecimientos que condujeron a esta revolución, remontándose hasta Enrique VIII, no es otra cosa que un desarrollo religioso. En todo este período los intereses propiamente políticos aparecían sólo como un móvil secundario; a veces desaparecían totalmente, o bien se sacrificaban a la opinión. En el momento en que escribo estas líneas[13] el problema religioso ha vuelto a agitar esta tierra elegida. Pero, en general, ¿qué pueblo europeo no encontraría en su conciencia nacional, si se empeñara en buscarlo, este elemento particular, el cual, en forma de un santo pensamiento, ha sido el constante principio vivificante, el alma de su ser social a lo largo de su existencia?

La acción del cristianismo no se limita en absoluto a su inmediata y directa influencia sobre el espíritu de los hombres. El inmenso resultado que está destinado a producir se realiza en una multitud de combinaciones morales, intelectuales y sociales, en donde la libertad perfecta del espíritu humano debe necesariamente encontrar toda la extensión posible. En consecuencia, está claro que todo lo que sucedió desde el primer día de nuestra era, o más exactamente desde el momento en que el Salvador

---

[13] 1829. *(N. de los T.)*

del mundo dijo a sus discípulos *«Id... y predicad el Evangelio a toda la creación»*[14], todos los ataques dirigidos al cristianismo caben perfectamente en la idea general de su influencia. Es suficiente ver el imperio que Cristo ejerce universalmente en los corazones, de forma consciente o inconsciente, de buen grado o por la fuerza, para reconocer el cumplimiento de sus profecías. Y por tanto, a pesar de todo lo que hoy tiene la sociedad europea de incompleto, vicioso y criminal, no es menos cierto que el Reino de Dios se ha realizado en ella en cierta forma, pues contiene el principio del progreso ilimitado y posee en su germen y en sus elementos todo lo necesario para que un día se establezca definitivamente en la Tierra.

Antes de concluir, Señora, estas reflexiones sobre la influencia que la religión ha ejercido en la sociedad, transcribiré aquí lo que he dicho sobre este tema en un escrito que vos no conocéis.

«Es cierto —escribí— que hasta que no se aprecie la acción del cristianismo en cualquier lugar donde el pensamiento humano choque de alguna manera con él, aunque sea para combatirlo, no podrá tenerse una idea clara de dicha acción. En todos los lugares donde se pronuncie el nombre de Cristo, este nombre atrae por sí solo a los hombres, hagan lo que hagan. Nada hace ver mejor el origen divino de esta religión que su carácter de universalidad absoluta, que hace que penetre en las almas de todas las maneras posibles, que se apropie de los espíritus sin que se den cuenta, que los domine, que los subyugue incluso cuando parece que más se resisten, introduciendo en la inteligencia verdades que hasta este momento le eran ajenas, obligando al corazón a vivir emociones que nunca antes había experimentado, inspirando sentimientos que nos sitúan, sin que lo notemos, en el orden general. Es ella la que determina la acción

[14] Marcos 16, 15. *(N. de los T.)*

de cada individualidad y la que hace que todo concurra a un solo fin. Considerando el cristianismo desde este punto de vista, cualquier profecía de Cristo se convierte en una verdad palpable. Entonces se distingue claramente la acción de todas las palancas que su mano todopoderosa pone en movimiento para conducir al hombre a su destino, sin atentar contra su libertad, sin paralizar ninguna de las fuerzas de su naturaleza, sino, por el contrario, llevándolas a la máxima intensidad y exaltando infinitamente todo lo que posea una fuerza propia. Entonces se ve que en el nuevo orden ningún elemento moral queda inactivo, que las capacidades más enérgicas del espíritu, así como las más cálidas expresiones del sentimiento, el heroísmo de un alma fuerte o la renuncia de un espíritu sumiso, todo encuentra en él su lugar y su aplicación. Accesible a toda criatura inteligente, asociada a cada latido de nuestro corazón, sin que importe el motivo que lo hace latir, la idea de la revelación se apropia de todo, se agranda y se fortalece con los mismos obstáculos que encuentra en su camino. Con el genio se eleva hasta alturas inabordables para los demás mortales; con el espíritu temeroso marcha apretándose contra la tierra y avanza paso a paso; en la razón meditativa es absoluta y profunda; en el alma dominada por la imaginación es etérea y fecunda en imágenes; en el corazón tierno y amante se disuelve en la caridad y el amor; siempre va al frente de cada inteligencia a la que se entregó, llenándola de calor, fuerza y claridad. Mirad qué diversidad de naturalezas, qué multiplicidad de fuerzas agita, cuántas energías diferentes funde en una sola cosa; cuántos corazones distintos hace latir por una sola idea.

»Pero la acción del cristianismo en la sociedad en general es aún más admirable. Observad el cuadro completo del desarrollo de la nueva sociedad y veréis que el cristianismo hace propios los intereses de los hombres, reemplazando en todas las partes la necesidad material por la moral, suscitando en el dominio del pensamiento

grandes controversias que no se han conocido en la historia de ninguna otra época y de ninguna otra sociedad, provocando una terrible lucha entre las opiniones, de forma que la vida de los pueblos se convertía en una gran idea y en un sentimiento infinito; veréis que en el cristianismo, y sólo en él, confluía todo: la vida privada y la vida social, la familia y la patria, la ciencia y la poesía, la razón y la imaginación, los recuerdos y las esperanzas, las alegrías y las penas. Bienaventurados aquellos que, en el gran movimiento introducido en el mundo por el mismo Dios, llevan en su corazón la conciencia íntima de los efectos que se producen; pero en este movimiento no todos son instrumentos activos, no todos actúan conscientemente; las multitudes se mueven necesariamente a ciegas, como átomos inanimados, como masas inertes, sin conocer las fuerzas que las ponen en movimiento, ignorando el objetivo que persiguen.»

Pero es tiempo de volver a vos, Señora. Debo confesar que me cuesta separarme de estas perspectivas generales. En el cuadro que se ofrece a mis ojos desde esta altura están todas mis consolaciones; y me refugio en la dulce creencia en la felicidad venidera de los hombres cuando, desconsolado por la triste realidad circundante, siento la necesidad de respirar un aire más puro y de observar un cielo más sereno. Pero no creo haber abusado de vuestro tiempo. Debía enseñaros el punto de vista desde el cual había que mirar el mundo cristiano y el papel que nosotros desempeñamos en él. Lo que he dicho de nuestro país os ha debido parecer muy amargo y, sin embargo, he dicho sólo la verdad, incluso no toda la verdad. Además, la razón cristiana no padece ningún tipo de ceguera, y menos aún la ceguera del prejuicio nacional, que es la que más divide a los hombres.

¡Qué carta más larga, Señora! Creo que ambos necesitamos un descanso. Al comenzar a escribirla pensaba que podría deciros en pocas palabras lo que había que decir, pero, bien mirado, encuentro que se podría hacer de ello todo un volumen. ¿Os convendría eso, Señora?

Vos me lo diréis. Pero, en todo caso, no podréis evitar una segunda carta, porque apenas hemos comenzado a abordar el tema. Y ahora me sentiría muy obligado si quisiérais considerar que la prolijidad de esta primera compensa por el tiempo que os hice esperarla. Cogí la pluma el mismo día que recibí vuestra carta, pero tristes y fatigosas preocupaciones me ocuparon totalmente y tuve que desembarazarme de ellas antes de ponerme a hablaros de cosas tan importantes; además, luego debía transcribir mi letra garabateada, que era absolutamente indescifrable. Esta vez no tendréis que esperar tanto tiempo: mañana mismo tomaré la pluma.

Necrópolis[15], 1 de diciembre de 1829.

---

[15] Chaadáev escribió su carta en Moscú, que era, según él, la «ciudad de los muertos». *(N. de los T.)*

PETR CHAADÁEV

APOLOGÍA DE UN LOCO

O my brothers! I have told
most bitter truth, but without
bitterness.

COLERIDGE

I

La charité, dijo San Pablo, *souffre tout, croit tout, supporte tout*[1]; todo lo sufriremos pues, lo creeremos, lo soportaremos, seremos caritativos. Pero, para empezar, la catástrofe que acaba de mutilar nuestra existencia espiritual de una forma tan extraña y ha lanzado al viento la labor de toda la vida es, en efecto, el resultado de aquel siniestro grito que lanzó cierta parte de la sociedad al ver publicado nuestro artículo: una obra cáustica, si queréis, pero que, desde luego, merecía otra cosa que el griterío con que fue recibida.

El gobierno, después de todo, sólo ha cumplido con su deber: incluso se puede decir que en los rigores ejercidos contra nosotros no hay nada exagerado, ya que han quedado lejos de verse satisfechas las expectativas de un considerable círculo de personas. ¿Qué puede hacer el gobierno mejor intencionado sino seguir lo que, de buena fe, considera que es el serio deseo del país? En

[1] Chaadáev cita en francés un fragmento de la Primera Carta a los Corintios, de San Pablo. En la versión habitual española esta frase ha sido traducida de otra manera: «El amor todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (i Corintios, 13, 7). *(N. de los T.)*

cuanto al griterío del público, se trata de algo totalmente distinto. Hay diferentes modos de amar a la patria: por ejemplo, el samoyedo que siente cariño por las nieves en donde nació y que le han vuelto miope, por su yurta de hollín, donde pasa encogido la mayor parte de sus días, y por la rancia grasa de reno que contamina con su olor nausebundo la atmósfera circundante seguramente no ama a su país de la misma manera que lo hace un ciudadano inglés, orgulloso de las instituciones y la elevada cultura de su isla gloriosa; sin duda, para nosotros sería lamentable que todavía tuviéramos que amar los lugares donde hemos nacido a la usanza de los samoyedos. El amor a la patria es algo muy hermoso, pero existe algo mejor incluso: el amor a la verdad. El amor a la patria produce héroes, mientras el amor a la verdad origina sabios, benefactores de la humanidad. El amor a la patria es el que divide los pueblos, el que nutre los odios nacionales y que a veces viste la tierra de luto; el amor a la verdad es el que reparte las luces del conocimiento, el que crea los placeres espirituales y el que aproxima a los hombres a la Divinidad. Por la verdad y no por la patria pasa el camino que lleva al Cielo. Ciertamente, desde siempre los rusos nos hemos preocupado poco por que algo fuera verdadero o falso, y por eso no hay que enojarse con una sociedad que se ha sentido vivamente ofendida por un discurso un tanto virulento dirigido en contra de sus males. Así que no guardo ningún rencor, os lo aseguro, contra el querido público que durante tanto tiempo y con tanta perfidia me ha mimado, sino que procuro, a sangre fría y sin exasperación alguna, comprender mi extraña situación. ¿No es natural, os pregunto, que yo intente descubrir, en la medida de mis posibilidades, en qué relación se encuentra con respecto a sus semejantes, sus conciudadanos y su Dios un hombre sumido, según una sentencia de la justicia suprema del país, en la demencia?

Jamás he buscado la ovación popular ni los favores de la multitud; siempre he sostenido que la humanidad

ha de seguir sólo a sus jefes naturales, los ungidos del Señor; que ha de avanzar por la vía del verdadero progreso únicamente guiada por los que, de una manera u otra, recibieron del mismo Cielo la misión y la posibilidad de conducirla; que la razón general no es la razón absoluta, como creía uno de los mayores escritores de nuestro tiempo[2]; que los instintos de las mayorías son infinitamente más pasionales, más limitados y más egoístas que los de un hombre aislado; que el llamado sentido común del pueblo nada tiene de sentido común; que la verdad no nace entre la multitud ni puede ser expresada por medio de los números; en fin, que la inteligencia humana nunca se ha manifestado en todo su poderío y esplendor sino en el espíritu solitario, centro y sol de su propia esfera. ¿Cómo pudo ocurrir entonces que un día me hallara enfrentado a un público enfurecido, un público cuyos halagos jamás había procurado, cuyas caricias jamás fueron de mi agrado y cuyos caprichos jamás me conmovieron? ¿Cómo sucedió que un pensamiento que yo, sin intención alguna de relacionarme con los hombres de nuestros días, no dirigí a mi siglo, sino que lo legué en lo más profundo de mi conciencia a las generaciones venideras y mejor informadas, a pesar de la íntima publicidad de que gozaba desde hacía mucho tiempo en un reducido círculo, cómo sucedió que este pensamiento rompiera sus cadenas, escapara de su clausura y se precipitara a la calle, saltando en medio de una multitud encolerizada? Es algo que no acierto a explicar. Pero hay cosas que soy capaz de afirmar con toda seguridad.

Hace trescientos años que Rusia aspira a unirse con el Occidente de Europa, tomando prestadas todas sus ideas más serias, sus conocimientos más fecundos y sus placeres más vivos. Pero desde hace un siglo no se limita

---

[2] Chaadáev parece referirse a Lamennais. *(N. de los T.)*

sólo a eso. El más grande de todos los reyes[3], quien, según dicen, inició para nosotros una nueva era y a quien, según dicen, debemos nuestra grandeza, nuestra gloria y todos los bienes que poseemos ahora, ciento cincuenta años atrás abjuró de la vieja Rusia ante el mundo entero. Con un poderoso soplido barrió todas nuestras instituciones; cavó un abismo entre nuestro pasado y nuestro presente y arrojó en él todas nuestras tradiciones. Él mismo viajó a los países occidentales para ser allí el más pequeño[4] y regresó a su patria como el más grande; se postró ante Occidente y se levantó como nuestro señor y legislador. Introdujo en nuestro idioma las lenguas de Occidente, puso un nombre occidental a su nueva capital, renegó de su título heriditario y aceptó un título occidental; al final, casi renunció a su propio nombre y firmaba a menudo sus decisiones con un apelativo occidental. Después de esta época, nuestras miradas se dirigieron constantemente a Occidente, puede decirse que no hicimos otra cosa que no fuera aspirar las emanaciones que nos llegaban desde allí y nutrirnos de ellas. Hay que indicar que nuestros príncipes, que casi siempre nos llevaban de la mano, que casi siempre tiraban del país sin que éste tomara parte alguna, nos impusieron las costumbres, la lengua[5] y las vestimentas de Occidente. Aprendimos a deletrear los nombres de las cosas leyendo libros de Occidente. Uno de los países de Occidente nos enseñó nuestra propia historia[6]; tradujimos la literatura occidental en su totalidad, la memoriza-

---

[3] Se trata del zar Pedro I, llamado el Grande. Para más datos ver la nota número 5 de la *Primera carta filosófica*. *(N. de los T.)*

[4] Durante su visita a Holanda, que hizo de incógnito, el zar Pedro I trabajó como carpintero y constructor de naves. *(N. de los T.)*

[5] En la época de Chaadáev, Occidente por excelencia era Francia, y la lengua de Europa era el francés. *(N. de los T.)*

[6] Se refiere a Alemania. Muchos historiadores alemanes, como H. F. Miller, A. Shlezer, I. F. H. Evers, A. von Haxtansen, contribuyeron de forma notable al estudio de la historia rusa. *(N. de los T.)*

mos, nos vestimos con sus retales y al final nos sentimos felices asimilándonos a Occidente y nos enorgullecimos cuando éste accedió condescendiente a considerarnos entre los suyos.

Hemos de confesar: fue hermosa aquella creación de Pedro el Grande, aquel pensamiento poderoso que se apoderó de nosotros y nos puso en el camino que estábamos destinados a recorrer con tanta brillantez. Eran profundas las palabras que nos dijo: «¿Veis allí la civilización, fruto de tantos esfuerzos, esas ciencias y artes que han costado tanto trabajo a tantas generaciones? Todo esto es vuestro a condición de que abandonéis vuestras supersticiones, repudiéis vuestros prejuicios, no añoréis vuestro pasado bárbaro y no os enorgullezcáis de vuestros siglos de ignorancia, sino que tengáis la ambición de apropiaros de las obras de todos los pueblos, de las riquezas adquiridas por el espíritu humano en todas las latitudes del globo terrestre.» Y no solamente para su nación trabajó este gran hombre. Los hombres que la Providencia envía, los envía siempre para toda la humanidad. Al principio son reclamados por un pueblo, luego son absorbidos por todo el género humano, como los grandes ríos que, después de fertilizar grandes regiones, llevan el tributo de sus aguas al océano. ¿Qué fue aquel espectáculo que ofreció al universo cuando se ocultó, abandonando la majestad real y su país, en las gradas más bajas de los pueblos civilizados sino un nuevo esfuerzo del genio humano por salir del angosto límite de su patria para establecerse en la gran esfera de la humanidad? Ésa era la lección que debimos recibir, y en efecto la utilizamos en nuestro provecho, caminando hasta el día de hoy por el camino que trazó para nosotros el gran emperador. Nuestro inmenso desarrollo no es otra cosa que el cumplimiento de este soberbio programa. Jamás un pueblo fue menos autocomplaciente que el pueblo ruso, tal como lo había educado Pedro el Grande, y jamás un pueblo obtuvo éxitos más gloriosos en la carrera del progreso. La inteligencia superior de

aquel hombre extraordinario adivinó perfectamente cuál debía ser nuestro punto de partida en el camino de la civilización y el movimiento intelectual del mundo. Vio que, al carecer casi completamente de datos históricos, no podíamos asentar nuestro porvenir sobre esta base impotente; comprendió bien que, situados ante la vieja civilización de Europa, que es la expresión última de todas las civilizaciones anteriores, no teníamos por qué ahogarnos en nuestra historia y arrastrarnos, como los pueblos de Occidente, a través del caos de los prejuicios nacionales, por los senderos de las ideas locales, por las gastadas rutas de la tradición indígena, sino que debíamos apoderarnos, en un arrebato espontáneo de nuestras fuerzas internas y con el esfuerzo enérgico de la conciencia nacional, del destino que nos ha sido reservado. Él nos liberó de todos los antecedentes que frenan a las sociedades históricas y dificultan su marcha; abrió nuestra inteligencia a todas las ideas más grandes y bellas que existen entre los hombres; nos entregó el Occidente entero, tal como los siglos lo habían configurado, y nos dio toda su historia como historia, todo su porvenir como porvenir.

¿Creéis que si hubiera encontrado en su nación una historia rica y fecunda, unas tradiciones vivas y unas instituciones profundamente arraigadas no habría vacilado a la hora de verterlas en un nuevo molde? ¿Creéis que en presencia de una nacionalidad bien definida y pronunciada su instinto de espíritu fundador no le habría obligado a pedir a esa misma nacionalidad los instrumentos necesarios para la regeneración de su país? Y, por otra parte, ¿habría tolerado el país que le arrebataran su pasado y le impusieran de algún modo el de Europa? No hubo nada de esto. Pedro el Grande encontró en su casa un folio en blanco y trazó sobre él con mano firme las palabras *Europa* y *Occidente*: y a partir de aquel momento pertenecemos a Europa y a Occidente. No debemos equivocarnos: por muy grande que fuera el genio de aquel hombre, por enorme que fuera la energía

de su voluntad, sus obras sólo eran posibles en una nación cuyos antecedentes no indicaran imperiosamente el camino por el que debía marchar, cuyas tradiciones no tuvieran fuerza para crear su porvenir y cuyos recuerdos pudieran ser borrados impunemente por un legislador audaz. Si fuimos tan dóciles a la voz de un príncipe que nos llamó a una vida nueva fue porque aparentemente no había nada en nuestra existencia anterior que pudiera oponer resistencia al legislador. El rasgo más profundo de nuestra fisionomía histórica es la ausencia de espontaneidad en nuestro desarrollo social. Mirad bien y veréis que todo hecho importante de nuestra historia ha venido de fuera, que casi todas las ideas nuevas se han tomado prestadas. Pero este punto de vista no implica nada ofensivo para el sentimiento nacional; si es verdad, debe aceptarse y nada más. Hay grandes naciones que, como las grandes personalidades históricas, no pueden ser explicadas por las leyes normales de nuestra razón, sino que se explican, misteriosamente, por la lógica suprema de la Providencia: así es nuestro pueblo; pero vuelvo a insistir que nada de esto afecta al honor nacional. La historia de un pueblo no representa sólo un conjunto de hechos que se sucedieron, sino también una serie de ideas encadenadas. Cada hecho ha de traducirse en una idea; un pensamiento, un principio, ha de circular a través de los acontecimientos, tendiendo a realizarse. Entonces el hecho no se ha perdido, sino que ha trazado un surco en las inteligencias, se ha grabado en los corazones y ninguna fuerza en el mundo es capaz de expulsarlo. Esta historia no es creada por un historiador, sino por la fuerza de los hechos. Un día llega un historiador, la encuentra ya totalmente hecha y la cuenta, pero, si él no apareciera, ella existiría de todas formas, y cada miembro de la familia histórica, por muy oscuro e ínfimo que sea, la lleva en el fondo de su ser. Precisamente esta clase de historia es la que nos falta. Debemos acostumbrarnos a vivir sin ella, y no lapidar a aquellos que fueron los primeros en advertirlo.

Es posible que nuestros fantásticos eslavos[7] desentierren en sus diversas búsquedas objetos curiosos destinados a nuestros museos y bibliotecas, pero creo que es lícito dudar de que jamás logren extraer de nuestro suelo histórico algo que llene el vacío de nuestras almas y condense la vaguedad de nuestros espíritus. Mirad a la Europa medieval: no había allí un acontecimiento que no constituyera en cierto sentido una necesidad absoluta, que no trazara huellas profundas en el corazón de la humanidad. ¿Y por qué era así? Porque detrás de cada acontecimiento encontráis allí una idea, porque la historia de la Edad Media es la historia del pensamiento de los tiempos modernos, que aspiró a encarnarse en el arte, en la ciencia, en la vida del hombre y en la sociedad. Y, por eso, ¡cuántos surcos dejó esta historia en las inteligencias, cómo labró el terreno sobre el que se agita el espíritu del hombre! Sé bien que no todas las historias se desarrollaron de una forma tan rigurosa y lógica como la de aquella época prodigiosa, cuando se edificaba la sociedad cristiana bajo el imperio de un principio supremo; sin embargo, no es menos verdad que en eso consiste el verdadero carácter del desarrollo histórico, ya sea de un pueblo o de una familia de pueblos, y que las naciones privadas de un pasado semejante han de resignarse a buscar los elementos de su ulterior progreso no en su historia ni en su memoria, sino en algo distinto. Con la vida de los pueblos sucede lo mismo que con la de los individuos. Todos los hombres viven, pero sólo los genios o los que gozan de ciertas condiciones particulares tienen una historia verdadera. Que un pueblo, por ejemplo, a causa de una coincidencia de circunstancias que él no originó y por el efecto de una posición geográfica que tampoco eligió, pueble una inmensa extensión de la Tierra sin tener conciencia de lo que hace y que un buen día se convierta en un pueblo poderoso,

---

[7] Se refiere a los eslavófilos. *(N. de los T.)*

eso seguramente será un fenómeno sorprendente que podéis admirar cuanto queráis: pero ¿qué pensáis que podrá decir de él la historia? En el fondo no es más que un hecho puramente material, un hecho que podemos denominar geográfico, de proporciones enormes, sin duda, pero nada más. La historia lo recordará, lo registrará en sus anales, luego volverá la página y todo se habrá dicho. La historia verdadera del pueblo no comenzará hasta que un día se llene de la idea que le ha sido confiada y que está llamado a realizar, y cuando empiece a perseguirla con el instinto perseverante, aunque oculto, que conduce a los pueblos a su destino. Éste es el momento que evoco para mi país con todas las fuerzas de mi corazón, ésta es la tarea que quisiera que vosotros emprendiérais, mis queridos amigos y conciudadanos, vosotros que vivís en un siglo de elevada educación y que recientemente me habéis mostrado vuestra vida inflamada por el santo amor a la patria.

En todas las épocas el mundo estuvo dividido en dos partes, Oriente y Occidente. No se trata solamente de una división geográfica, sino también de un orden de cosas resultante de la naturaleza misma del ser inteligente: son dos principios que corresponden a las dos fuerzas dinámicas de la naturaleza, dos ideas que abarcan toda la organización del género humano. Concentrándose, profundizándose y encerrándose en sí mismo, se construía el espíritu humano en Oriente; expandiéndose, irradiándose en todos los sentidos y luchando contra todos los obstáculos, se desarrollaba en Occidente. La sociedad se construía naturalmente con estos elementos primarios. En Oriente, el pensamiento retirado en sí mismo, refugiado en el silencio, oculto en el desierto, dejó al poder social disponer de todos los bienes terrestres; en Occidente, la idea se proyectó en todo, abrazó todas las necesidades del hombre, aspiró a toda la felicidad y fundó el poder sobre el principio del derecho; sin embargo, en cada una de estas esferas la vida fue fuerte y fecunda; en ninguna de las dos faltaron a la inteligencia humana altas inspi-

raciones, profundos pensamientos y sublimes creaciones. Oriente vino primero y vertió sobre la tierra torrentes de luz desde lo profundo de su meditación solitaria; después vino Occidente, que con su inmensa actividad, su viva palabra y su todopoderoso análisis se apoderó de sus obras, terminó lo que Oriente había comenzado y, al final, lo absorbió con su actividad omnicomprensiva. En Oriente, las inteligencias, dóciles y postradas ante la autoridad temporal, se agotaron en la sumisión absoluta a un principio venerado y un día se adormecieron aprisionadas en su inmóvil síntesis, sin adivinar los destinos nuevos que se preparaban para ellas; mientras tanto, en Occidente marchaban orgullosas y libres, sin inclinarse más que ante la autoridad de la razón y del Cielo, no se detenían sino delante de lo desconocido y tenían la mirada fija en el porvenir sin límites. Todavía siguen marchando adelante, lo sabéis, como también sabéis que después de Pedro el Grande nosotros creímos marchar junto a ellas.

Pero he aquí que viene una nueva escuela. Ya no nos hace falta Occidente, hemos de demoler la obra de Pedro el Grande, hemos de emprender de nuevo el camino hacia el desierto. Olvidando lo que Occidente ha hecho por nosotros, desagradecidos con el gran hombre que nos civilizó y con la Europa que nos instruyó, los seguidores de esa escuela reniegan de esa Europa y del gran hombre; y en el ardor de la pasión, este patriotismo de nueva hornada nos proclama hijos amados de Oriente. ¿Qué necesidad tenemos —dicen— de buscar la ilustración entre los pueblos de Occidente? ¿Acaso no tuvimos nosotros todos los gérmenes de un orden social infinitamente preferible al de Europa? ¿Por qué no damos tiempo al tiempo? Abandonados a nuestra propia suerte, a nuestra lúcida razón, al fecundo principio oculto en las entrañas de nuestra naturaleza poderosa y, sobre todo, a nuestra santa religión, pronto habríamos dejado detrás a todos estos pueblos entregados al error y a la mentira. ¿Qué tenía Occidente que pudiera provocar nuestra envidia? Sus guerras religiosas, sus papas,

su caballería o su Inquisición? ¡Qué maravilla! ¿Acaso es Occidente la patria de la ciencia y de todas las cosas profundas? No, es Oriente, como se sabe. Así pues, retirémonos a Oriente, al que tocamos por todas partes, del que no hace tanto tiempo hemos recibido nuestras creencias, nuestras leyes[8], nuestras virtudes, todo lo que nos convirtió en el pueblo más poderoso de la Tierra. El viejo Oriente desaparece: bien, ¿no somos acaso sus herederos naturales? A partir de ahora perdurarán entre nosotros estas admirables tradiciones, se realizarán todas estas grandes y misteriosas verdades que nos han sido confiadas desde el origen de las cosas. Ahora entendéis de dónde venía la tormenta que estalló sobre mí, y veis que entre nosotros, en nuestro pensamiento nacional, se está operando una verdadera revolución, una reacción apasionada contra la ilustración y las ideas de Occidente, contra aquella ilustración y aquellas ideas que nos hicieron ser lo que somos y cuyo fruto es esta misma reacción y este movimiento que ahora nos enfrenta a ellas. Pero esta vez el impulso no viene desde arriba. Todo lo contrario: jamás en las capas superiores de la sociedad la memoria de nuestro real reformador se ha venerado tanto como hoy. Ahora la iniciativa pertenece por completo al país. ¿Adónde nos llevará este primer acto de la razón emancipada de la nación? ¡Dios sabe! Pero quien ama en serio a su patria no puede dejar

---

[8] Oriente significa aquí el Imperio Romano de Oriente, es decir, Bizancio, del cual Rusia heredó el cristianismo y el Derecho romano codificado por Justiniano. El pensamiento político ruso también recibió una importante influencia de los ideólogos bizantinos. Con más detalle hablan de esto D. P. Hammer en «Russia and the Roman Law», *The American Slavic and East European Review*, XVI, 1957; Francis Dvornik en «Bizantine Political Ideas in Kievan Russia», *Dumbarton Oaks Papers*, n.° 9, 10, Cambridge Mass., 1956; e I. Sevgenko en «A Neglected Bizantine Source of Muscovite Ideology», *Harvard Slavic Studies*, vol. II, Harvard University Press, Cambrigde, Mass., 1954. *(N. de los T.)*

de sentirse dolorosamente afectado por esta apostasía de nuestros espíritus más avanzados en contra de todo aquello que constituyó nuestra gloria y nuestra grandeza; y creo que la tarea del buen ciudadano consiste en intentar apreciar en la medida de sus fuerzas este fenómeno singular.

Estamos situados al oriente de Europa, es verdad, pero jamás hemos formado parte de Oriente. Oriente posee su propia historia, que no tiene nada que ver con la nuestra. Oriente se caracteriza, como acabamos de ver, por una idea fecunda que en su momento impulsó un inmenso desarrollo de la inteligencia y que cumplió su misión con una fuerza prodigiosa, pero que no está ya destinada a reaparecer en la escena del mundo. Esta idea estableció el principio espiritual como base de la sociedad, sometió todos los poderes a una ley suprema e inviolable: la ley histórica; construyó esmeradamente las jerarquías morales, y aunque comprimió la vida en un marco demasiado limitado, la pudo sustraer no obstante a toda acción exterior y la impregnó de una profundidad maravillosa. Entre nosotros no hubo nada parecido. El principio espiritual, siempre sometido al temporal, nunca se asentó en la cumbre de la sociedad; la ley histórica y la tradición nunca reinaron de un modo exclusivo en nuestro país; la vida jamás se constituyó de una manera invariable; por último, nunca hemos tenido ni rastro de jerarquías morales. Somos sencillamente un país del Norte, que se encuentra muy lejos, tanto por nuestras ideas como por nuestro clima, del perfumado valle de Cachemira y del sagrado río Ganges. Es cierto que algunas de nuestras provincias lindan con los imperios de Oriente, pero nuestros centros no se hallan allí, ni tampoco está allí nuestra vida ni lo estará jamás, a no ser que una revolución sideral desplace el eje terrestre o un nuevo cataclismo vuelva a cubrir a los seres vivos del Sur con los hielos polares.

La verdad es que nunca antes hemos considerado nuestra historia desde el punto de vista filosófico.

Ninguno de los grandes acontecimientos de nuestra existencia nacional ha sido bien caracterizado, ninguna de las grandes épocas ha sido valorada de buena fe; de aquí surgen todas esas imaginaciones extravagantes, todas esas utopías del pasado, todos esos sueños de un futuro imposible que alteran ahora nuestros espíritus patrióticos. Cincuenta años atrás los sabios alemanes descubrieron a nuestros cronistas; más tarde Karamzín refirió con un estilo sonoro los hechos y las gestas de nuestros príncipes; en nuestros días, escritores mediocres, anticuarios ineptos y poetas frustrados que no disponen ni de la ciencia de los alemanes ni de la pluma del ilustre historiador imaginan sin vacilar o resucitan épocas y costumbres que no se conservan ni en la memoria ni en el amor de nadie; éste es el resumen de nuestras labores dedicadas a la historia nacional. Hay que reconocer que resulta difícil extraer de todo ello un presentimiento serio de los destinos que nos esperan. Pero precisamente de esto se trata ahora; precisamente estos resultados constituyen en nuestros días el interés de los estudios históricos. El pensamiento serio de los tiempos en que vivimos reclama una severa meditación y un sincero análisis de aquellos momentos en que la vida de un pueblo se manifestó con mayor o menor profundidad, en que su principio social se expresó con mayor autenticidad, porque ahí está el porvenir, porque ésos son los elementos de su posible progreso. Si tales épocas son raras en vuestra historia, si vuestra vida no ha sido poderosa y profunda, si la ley que rige vuestros destinos no es un principio radiante, fortalecido en los majestuosos días de la gloria nacional, sino algo pálido y opaco que se esconde de la luz del sol en las esferas subterráneas de vuestra existencia social, no rechacéis la verdad; no imaginéis que habéis vivido la vida de las naciones históricas si de verdad habéis vivido como fósiles en una inmensa sepultura. Pero si ocasionalmente encontráis en este vacío un momento en que la nación sintió que vivía de verdad, en que su corazón empezaba realmente a palpitar, si enten-

déis que a vuestro alrededor ruge y se levanta una ola popular, entonces deteneos, meditad, estudiad y vuestro trabajo no será en vano; aprenderéis de qué es capaz vuestro país en sus grandes días y qué se debe esperar del porvenir. Tal fue, verbigracia, en nuestro país el momento en que culminó el terrible drama del interregno, cuando la nación, llevada a un límite extremo y avergonzada de sí misma, lanzó finalmente su grito de alarma y, tras derribar al enemigo con el esfuerzo espontáneo de todas las fuerzas secretas de su ser, alzó sobre el escudo a la noble familia que reina entre nosotros[9]: momento único y digno de admiración, sobre todo si tomamos en consideración el vacío de los siglos precedentes de nuestra historia y la situación absolutamente particular en que se encontraba el país en aquel tiempo memorable. Como veis, estoy muy lejos de exigir, como se ha pretendido decir, que sean borrados todos nuestros recuerdos.

Sólo he dicho, y vuelvo a repetirlo, que ha llegado la hora de dirigir una mirada lúcida a nuestro pasado, y no con el fin de extraer de él viejas reliquias reducidas a

---

[9] Chaadáev habla de un dramático episodio de la historia rusa: después de la repentina muerte de Demetrio, el heredero legítimo de la dinastía de los Riurikóvich (que contaba unos nueve años), Boris Godunov, cuñado y consejero del último zar, Fédor Ivánovich, fue elegido por el pueblo y la aristocracia rusa para ocupar el trono. En los últimos años del reinado de Godunov empezaron a divulgarse rumores de que había planeado el asesinato del príncipe Demetrio, pero éste se salvó, reunió tropas extranjeras y volvió a Rusia a reconquistar el trono de sus padres. El pueblo comenzó a unirse a las tropas polacas encabezadas por el pseudo-Demetrio. Tras la muerte de Boris Godunov (1605) estalló la guerra civil, agravada por la intervención extranjera, y el país quedó devastado. La mayor parte de la aristocracia apoyó a los invasores polacos, pero el pueblo organizó un ejército ruso que reconquistó los territorios ocupados. La recuperación de la soberanía nacional culminó con la reunión de una asamblea popular que eligió como nueva familia reinante al linaje de los Románov (1613). *(N. de los T.)*

polvo, viejas ideas devoradas por el tiempo, viejas antipatías que fueron rechazadas hace mucho tiempo por el sentido común de nuestros príncipes, sino para saber a qué debemos atenernos en relación con nuestros antecedentes. Eso es lo que pretendí hacer en un trabajo que quedó sin terminar y al que debía servir de introducción el artículo que ofendió de una forma tan extraña a la vanidad nacional. Sin duda pequé de impaciencia en la expresión y de exceso en el pensamiento, pero la emoción que domina todo el fragmento no constituye nada hostil a nuestra patria; se trata de la conciencia profunda de nuestros males, expresada con dolor y con tristeza, pero nada más.

Quiero a mi país más que algunos de vosotros, creedme; le deseo la gloria y sé apreciar las cualidades eminentes de mi nación, pero lo cierto es que el sentimiento patriótico que me anima no se amolda exactamente al patrón de aquellos cuyos gritos alteraron mi tranquila existencia y lanzaron de nuevo al océano de las miserias humanas mi barco amarrado al pie de la cruz. No he aprendido a amar a mi país con los ojos cerrados, la frente rebajada y la boca enmudecida. Considero que una persona sólo puede ser útil a su país si es capaz de observarlo con perspicacia; creo que el tiempo de los amores ciegos ha pasado, y antes que nada debemos la verdad a nuestra patria. Amo a mi país tal como Pedro el Grande me enseñó a amarlo. Me es ajeno, confieso, este beato patriotismo, el patriotismo de la pereza que se las arregla para verlo todo de color rosa y forjarse ilusiones y del que, por desgracia, padecen en nuestros días muchos buenos espíritus. Pienso que si hemos venido después de otros es para obrar mejor que ellos, y no para sucumbir a los mismos errores, a las mismas faltas y a las mismas supersticiones. Aquel que afirme que estábamos predestinados a repetir torpemente toda la larga serie de locuras cometidas por otras naciones menos favorecidas que nosotros y a iniciar de nuevo todas las calamidades sufridas por éstas, demostraría, a mi parecer, una profunda incomprensión del papel que nos ha tocado.

Hallo que nuestra situación puede ser afortunada si sabemos apreciarla correctamente; que es un gran privilegio contemplar y juzgar el mundo desde la altura de un pensamiento liberado de las pasiones frenéticas y los intereses miserables que en otros lugares enturbian la mirada del hombre y falsean su juicio. Más aún: mi íntima convicción es que hemos sido llamados a resolver la mayor parte de los problemas del orden social, a completar las ideas surgidas en las viejas sociedades y a dar respuesta a los problemas más graves que acosan al género humano. Lo he dicho a menudo y me gusta repetirlo: de algún modo estamos predestinados, por la misma naturaleza de las cosas, a ser los jueces honrados de muchas de las causas que se presentan ante los grandes tribunales del espíritu humano y de la sociedad.

En efecto, mirad lo que pasa en esos países a los que tal vez he alabado demasiado pero que, no obstante, constituyen los ejemplos más completos de la civilización en todas sus variedades. Allí se ha observado a menudo cómo, apenas aparece una idea nueva, al instante todo lo que se agita en la superficie de la sociedad en forma de egoísmos limitados, de partidismos obstinados y de vanidades pueriles se lanza sobre ella, se apodera de ella, la disfraza, la priva de su naturaleza y, un momento más tarde, esa idea, reducida a fragmentos por estos diversos agentes, vuela a las regiones abstractas donde desaparece todo polvo inútil. Entre nosotros no hay estos intereses apasionados, estas opiniones totalmente elaboradas ni estos prejuicios constituidos; recibimos cada idea nueva de frente y con la inteligencia virgen. Ni nuestras instituciones, obras espontáneas de nuestros príncipes, ni los escasos vestigios de un antiguo orden de cosas labrado por su todopoderoso arado, ni nuestras costumbres —esa extravagante mezcla de imitación mal hecha y restos de una existencia social extinguida hace mucho tiempo—, ni nuestras opiniones, que en vano procuran formalizarse incluso acerca de las cosas más insignificantes, nada se opone a la realización inmediata de todos

los bienes que la Providencia destinó a la humanidad. Basta con que una voluntad soberana se pronuncie entre nosotros para que todas las opiniones se retiren, todas las creencias se sometan y todos los espíritus se abran al nuevo pensamiento que les ha sido ofrecido. No sé, tal vez hubiera sido mejor pasar por todas las pruebas que conocieron otros pueblos cristianos y, como éstos, encontrar en ellas fuerzas, energías y métodos nuevos; pero quizá nuestra posición aislada nos preservó de las calamidades que acompañaron a la larga y laboriosa educación de estos pueblos. Está claro que ya no se trata de eso; ahora se debe procurar entender solamente el carácter actual del país, tal como lo moldeó la naturaleza, y sacar de él toda la utilidad imaginable. La historia ya no está en nuestro poder, es cierto, mas la ciencia todavía nos pertenece; no somos capaces de iniciar de nuevo todo el trabajo del espíritu humano, pero podemos participar en sus labores ulteriores; no podemos dominar el pasado, pero el porvenir depende de nosotros. No cabe duda de que una gran parte del universo está oprimida por sus tradiciones, por sus recuerdos; no envidiemos al círculo límitado en el que se debate. Lo cierto es que la mayor parte de los pueblos llevan en su corazón un sentimiento profundo de la vida pasada que domina su vida actual, un recuerdo obstinado de los días transcurridos que llena el día de hoy. Dejémosles luchar contra el pasado inexorable.

Nunca hemos vivido bajo la presión fatal de la lógica del tiempo; jamás una fuerza todopoderosa hizo que nos precipitáramos a los abismos que los siglos habían abierto ante los pueblos. Aprovechemos, pues, la enorme ventaja de obedecer sólo a la voz de una razón ilustrada, de una voluntad reflexiva. Sepamos que no hay para nosotros una necesidad irrevocable; que, gracias al Cielo, no estamos situados sobre la pendiente abrupta que arrastra a tantas otras naciones a sus desconocidos destinos; que nos está dado medir cada paso que hacemos, razonar sobre cada idea que pasa por nuestra mente; que nos

está permitido aspirar a una prosperidad mayor que aquella con que sueñan los más ardientes ministros del progreso, y que para llegar a estos resultados definitivos sólo nos hace falta un acto soberano de la voluntad suprema que contiene todas las voluntades de la nación, que expresa todas sus aspiraciones, que más de una vez le ha abierto nuevas vías, ha desplegado ante sus ojos nuevos horizontes y ha hecho descender nuevas luces a su inteligencia.

Pues bien, ¿acaso ofrezco a mi patria un porvenir mezquino? ¿Acaso halláis que evoco para ella destinos sin gloria? Y, sin embargo, este gran futuro que habrá de realizarse y estos bellos destinos que se cumplirán sin duda alguna no serán sino resultado de la naturaleza especial del pueblo ruso, que ha sido descrita por primera vez en ese fatal artículo. En todo caso, desde hace mucho tiempo deseaba decir que me siento dichoso de tener la oportunidad de hacer la siguiente confesión: sí, había una exageración en aquella especie de requisitoria lanzada contra un gran pueblo cuya culpa se limitaba al hecho de haber quedado relegado al confín de todas las civilizaciones del mundo, alejado de los países donde debía acumularse de forma natural la ilustración, apartado de los hogares donde ésta brilló a lo largo de tantos siglos; era una exageración no reconocer que hemos visto la luz sobre un suelo que no labraron ni fecundaron las generaciones precedentes, donde nada nos hablaba de los tiempos anteriores, donde no existían los gérmenes de un mundo nuevo; era una exageración no rendir pleitesía a una Iglesia tan humilde, tan heroica a veces que sólo ella consuela por el vacío de nuestros anales, a la que pertenece el honor de cada acto de coraje, de cada hermoso sacrificio de nuestros padres y de cada bella página de nuestra historia; en fin, tal vez era una exageración entristecerme momentáneamente por el destino de una nación de cuyo seno surgió la potente naturaleza de Pedro el Grande, el espíritu universal de Lomonósov y el gracioso genio de Pushkin.

Pero después de todo esto hemos de aceptar que las fantasías de nuestro público son sorprendentes.

Recordemos que, un momento después de la desafortunada publicación a la que nos referimos aquí, se puso en escena un nuevo drama. Así, nunca una nación fue fustigada de tal manera, nunca a un país se le arrastró tanto por el barro, nunca a un público le arrojaron a la cara tantas groserías y nunca el éxito fue tan completo. ¿Acaso un espíritu serio que ha meditado profundamente sobre su país, sobre la historia y el carácter del pueblo, ha de ser condenado al silencio al no poder expresar por boca de un histrión el sentimiento patriótico que le oprime? ¿Por qué somos tan complacientes con la lección cínica de una comedia y tan temerosos ante la palabra austera que va al fondo de las cosas? Es preciso indicar que lo que pasa es que sólo disponemos aún de instintos patrióticos. Todavía estamos muy lejos del patriotismo reflexivo de las viejas naciones maduradas en el trabajo intelectual, ilustradas por las luces y las meditaciones de las ciencias; queremos a nuestro país como aquellos pueblos adolescentes que aún no han experimentado el tormento del pensamiento, que todavía buscan la idea que les pertenece, el papel que han de representar en la escena mundial; nuestras fuerzas intelectuales todavía no se han ejercitado en cosas serias; en resumen, hasta ahora el trabajo del espíritu ha sido casi nulo entre nosotros. Hemos alcanzado con sorprendente rapidez un cierto grado de civilización que con razón causa la admiración de Europa. Nuestro poder hace temblar al mundo, nuestro imperio se extiende a la quinta parte del globo terrestre, pero todo ello, hemos de confesarlo, se lo debemos únicamente a la voluntad enérgica de nuestros príncipes, apoyada en las condiciones materiales del país que habitamos.

Moldeados, forjados, creados por nuestros soberanos y nuestro clima, sólo la fuerza de la sumisión nos convirtió en un gran pueblo. Examinad nuestros anales desde el principio hasta el final y encontraréis en cada

página la acción profunda del poder, la influencia incesante del suelo, y casi nunca la de la voluntad pública. En todo caso, es justo decir que, abdicando de su poder en favor de sus gobernantes, cediendo a la naturaleza de su país, el pueblo ruso demostró una sabiduría suprema, pues reconoció así la ley superior que rige su destino: un singular resultado de dos elementos de orden distinto cuyo desconocimiento hará que el pueblo deforme su ser y paralice el mismo inicio de su posible progreso. Una mirada rápida a nuestra historia desde la perspectiva en que nos hemos situado probará, espero, esta ley en toda su evidencia.

II

Hay un factor que domina de manera soberana nuestro movimiento a través de los siglos, que recorre toda nuestra historia, que en cierto modo comprende toda su filosofía, que se manifiesta en todas las épocas de nuestra vida social y determina su carácter, que es a la vez el elemento esencial de nuestra grandeza política y la causa verdadera de nuestra impotencia intelectual: se trata del factor geográfico.

(Aquí concluye el manuscrito sin que nada indique que fuera continuado alguna vez.—Nota de I. Gagarín[10].)

[10] Primer editor de las obras de Chaadáev. *(N. de los T.)*

ALEXÉI JOMIAKOV

ALGUNAS PALABRAS SOBRE LA CARTA FILOSÓFICA
(publicada en número 15 de *Telescop*)

(Carta a la señora N.)

Te ha sorprendido, amiga mía, el ensayo titulado *Carta filosófica* que se publicó en el número 15 de *Telescop*; te sientes ofendida incluso, y sin querer te repites la misma pregunta: ¿acaso somos tan insignificantes en comparación con Europa, acaso parecemos realmente hijos adoptivos en la familia común de la humanidad? Comprendo la tristeza que te infunde esta idea, pero tranquilízate, amiga mía, aquel ensayo no fue escrito para ti: cualquier cambio en tu corazón y en tu alma sería malo; tú, al nacer, eras ya una auténtica cristiana, la encarnación práctica de aquella teoría que expone el autor de la *Carta filosófica* a una mujer tal vez confundida por las opiniones superfluas del siglo pasado. Hace mucho que has entendido la unión del espíritu que con el tiempo ha de triunfar en la humanidad, y hace mucho que la esperas. No ignoro cómo te tentó la forma de vivir no cristiana que practica la alta sociedad, que debería dar ejemplo a otras clases sociales, pero has sido capaz de resistir la tentación y no te has dejado arrastrar a un camino en el que no había ninguna meta. Ahora tú misma puedes ver que en el camino que has elegido es imposible perder o dilapidar el bien terrenal, porque ese camino es aquel en el que el hombre se encuentra protegido del egoísmo y la mentira y el que seguirá, con el tiempo, todo el género humano. Para ti no es nuevo el ser mode-

rada en todo; en lo que se refiere al corazón y al alma, tú sabías que sólo su unión inseparable proporciona una verdadera vida, que el corazón sin la razón no es sino pasión, una llama que consume la existencia, y que la razón sin el corazón sólo genera una frialdad capaz de congelar la vida. Tú no has necesitado tener una larga lista de antepasados gloriosos para comprender las ideas sagradas.

«La dieta del alma y del cuerpo es una verdad conocida hace mucho tiempo entre otros pueblos —dice el autor del artículo—, pero entre nosotros es una novedad[1].» ¿Quién ha descubierto para ti esta verdad, amiga mía, y lo ha hecho de una forma tan sencilla que parece que no han participado en ello ni las personas ni los siglos? ¿Quién podía ser sino el Dios-Verbo? Sobre todo es preciso tener fe, y después profesar esta verdad en aras del bien común del cuerpo y del espíritu.

Si un día ya has comprendido la verdad y la sigues, no creas que será posible perfeccionarla; su revelación se produjo de una vez para siempre, y por tanto las palabras «¡Cuántos rayos iluminaban ya entonces a Europa, aparentemente envuelta en tinieblas!» se refieren únicamente a los descubrimientos referidos al perfeccionamiento de la vida material, no de la espiritual, porque la esencia de la religión es el espíritu de la luz, que es inmutable en todos los tiempos y que tiene la capacidad de penetrar en todas las formas terrenales. Consecuentemente, en este aspecto no estamos atrasados con respecto a otros pueblos ilustrados; por el contrario, el paganismo todavía vive oculto en toda Europa: ¡cuántos adoradores hay de ídolos dorados y de honores! En lo que respecta a las posibles convenciones de la vida social, que los experimen-

---

[1] Se trata de la siguiente cita de Chaadáev: «Hay una dieta para el alma, de la misma manera en que hay una dieta para el cuerpo, y hay que saber someterse a ella. Sé que repito una vieja máxima, pero en nuestro país una vieja máxima suele tener todos los méritos de una novedad.» *(N. de los T.)*

tos no se realicen sobre nosotros; se puede vivir sabiamente gracias a los experimentos ajenos; ¿para qué hemos de llegar a los extremos?: sentir las pasiones del corazón, como en Francia, o quedar congelados por el predominio de la razón, como en Inglaterra; que arda una y se hiele la otra; una puede sufrir un aneurismo a causa del esfuerzo excesivo, y la otra corre el riesgo de quedar paralítica por la obesidad.

Los rusos, merced a su fuerte constitución y a su vida moderada, pueden sobrevivir durante muchos siglos en la existencia predestinada a los pueblos.

Nuestra situación está limitada por las influencias de las cuatro partes del mundo y no somos *nada*, según el autor de la *Carta filosófica*; sin embargo, somos el centro de la humanidad del hemisferio europeo, el mar adonde fluyen todas las ideas. Cuando se desborde de verdades particulares, invadirá sus orillas con la verdad general. Ésta es, me parece, la misteriosa predestinación de Rusia que preocupa al autor del ensayo. Y ésta es la causa de la variedad de ideas que hay en nuestro reino. Que fluyan a nuestro cáliz las ideas generales de la humanidad; hay en él un antiguo elemento ruso que nos preservará de la corrupción.

Pero examinemos con más detalle algunas de las tesis del autor de *Carta filosófica*. «Los pueblos existen en virtud de fuertes impresiones que los siglos pasados dejaron en sus espíritus y en virtud de sus contactos con otros pueblos. De esta manera cada individuo siente su relación con la humanidad entera», escribe el autor, y continúa: «Nosotros, en cambio, venidos al mundo como hijos ilegítimos, sin herencia, sin conexiones con otros hombres, no guardamos en nuestros corazones ninguna de las enseñanzas anteriores a nuestra propia existencia.»

El autor no se tomó el trabajo de abrir el libro de familia en que está inscrito nuestro nacimiento, como el de otros pueblos legítimos, pues de otra forma no podría afirmar eso. Seguramente no vio la inscripción ni el plano donde se indicó la hacienda familiar de los eslavos y los

rusos, lo cual se expresó en nuestra lengua patria, y no en otra. Si no quedaran en nosotros fuertes huellas de los tiempos pasados no podríamos enorgullecernos de nuestro nombre, no nos habríamos atrevido a liberarnos del yugo mongol y hace tiempo que nos habríamos inclinado ante el poder de algún Sixto V o algún Napoleón, habríamos aceptado la existencia del purgatorio[2] junto al paraíso y al infierno y, además, hace tiempo que nos habríamos convertido en hipócritas fieles a la norma que dice: «No hay mal en el pecado secreto». El que desee tal indulgencia no podrá encontrarla en las disposiciones de nuestra Iglesia.

El autor va del pueblo al hombre, pero nosotros iremos del hombre al pueblo: examinaremos primero qué es lo que heredan del padre su hijo, su nieto, su bisnieto, etc. Luego veremos qué heredan las generaciones.

El primer legado es el nombre, luego la condición social, después los bienes y, finalmente, cierto reflejo de la buena fama de los antepasados, pero todas estas heredades, excepto la del estado social, desaparecen de una vez o paulatinamente si los herederos no las mantienen ni se ocupan de ellas: la riqueza se dilapida, los rayos de la gloria paterna se reflejan de una manera cada vez más pálida en los descendientes; sólo quedan las palabras *príncipe*, *conde*, *hidalgo*, *burgués*, *campesino*, pero si las primeras de ellas no tienen apoyo, también desaparecen.

Nunca en ningún lugar un gran hombre produjo una sucesión de grandes descendientes. Lo mismo sucedió con estos descendientes; los herederos de los griegos no conservaron ni la lengua, ni la palabra, ni las costumbres, ni la sangre de sus antepasados. Los soberanos

---

[2] La creencia en la existencia del purgatorio se extendió por la Europa Occidental durante la alta Edad Media; en cambio, la Iglesia rusa nunca aceptó esta modificación de la imagen antigua del mundo. Tampoco practicó la Iglesia ortodoxa rusa las ventas de indulgencias. *(N. de los T.)*

romanos se convirtieron en esclavos y el norte de Europa, habitado por parias proscritos, se alzó y creó el nuevo libro genealógico de su familia, quemando los de la India, Roma y Grecia.

¿Dónde está el intenso recuerdo de los tiempos pasados? ¿Es realmente necesario para la moral del hombre y para ordenar su existencia? ¿Para organizar el tiempo, para saber cómo han de emplearse cada hora y cada día, para tener una meta en la vida es menester tener descendientes y recuerdos del pasado?

El linaje influye sólo en las relaciones de las personas: la comparación de la propia superioridad con la insignificancia de los demás hace que el hombre sea orgulloso; el desprecio ataca al amor propio y debilita las fuerzas, pero el estado religioso del hombre no requiere ningún linaje. Por consiguiente, necesitamos el linaje del pueblo para el orgullo humano y para podernos respetar, pero para la religión de Rusia sólo hace falta el respeto a esa propia religión, cuyo poder y condición sagrada han pasado pacíficamente por los siglos.

La heterogeneidad de conceptos conforma hoy realmente nuestra alta sociedad; ello se debe a que los conceptos nos son transmitidos por educadores que tienen diversas formas de pensar, y por eso nuestra alta sociedad, que debería servir de ejemplo en todo a las demás capas sociales, no está afinada de una manera homogénea. Esta desafinación perdurará hasta que dispongamos en nuestro país de un número suficiente de pedagogos dignos del respeto y la confianza de los padres.

De esta forma, conceptos ajenos nos han apartado de los propios: hemos aplazado la tarea de perfeccionar nuestras propias cosas porque nos han enseñado a amar y venerar exclusivamente lo extraño, y eso es lo que nos humilla moralmente. No reverenciamos nuestra lengua materna; nuestra antigua rectitud se sustituye por el artificio; la fortaleza del cuerpo se convierte en delicadeza; la novedad se transforma en la esencia de nuestra alma; la imitación nos domina... ¿No somos nosotros mismos

quienes rompemos la unión con los recuerdos de nuestro pasado? ¿Por qué separamos las cumbres de sus bases? ¿Por qué hay quienes viven como invitados en su país, por qué hablan, escriben e incluso piensan en una lengua extranjera?

Contéstame, amiga mía, si son apropiadas estas preguntas. Dime si un halcón necesita las plumas del pavo real para ser, como éste, criatura de Dios y cumplir con su vocación en el destino de todos los seres.

Al dividir la familia europea en las ramas latina y teutónica, el autor apartó injustamente a la familia grecorusa, que también está vinculada a las demás y, en cierto modo, representa el término medio entre los extremos de la ceguera y la clarividencia.

En los primeros siglos de la cristiandad hubo tres señores poderosos: Grecia, Roma y el Norte (el mundo teutónico).

De la unión voluntaria del Norte y Grecia nació Rusia; de la unión forzosa del Norte y Roma nacieron los reinos occidentales; Roma y Grecia terminaron su andadura. Sólo Rusia puede considerarse como heredera de Grecia, mientras que Roma tuvo muchos descendientes.

Hemos de decidir en cuál de ellos la verdad religiosa desarrolla de una forma más segura las ideas del deber, de la ley, de la justicia y del orden. Tal vez el ropaje de la verdad debiera corresponderse también con el clima, pero su esencia es igual en todas partes, pues proviene de la misma fuente. Para nuestra moralidad podríamos recurrir a las normas de Confucio, ya que las conclusiones a las que llega la razón a partir de las experiencias de la vida son las mismas en todos los países, de la misma manera que el gusto distingue dentro de la variedad de los alimentos sólo dos principios elementales: lo dulce y lo amargo.

Si la moral es la misma en todas partes y nosotros, al igual que los otros pueblos, podemos hacer uso de ella, ¿quién nos obliga entonces a perfeccionar únicamente el lado externo de la vida? El cielo dio a cada hombre

tanta voluntad que es capaz de dominarse, de detenerse ante una dirección falsa, de obligarse a reconsiderar su vida y de confiar en la eterna norma que dice: «modérate en las palabras y en los hechos»; puede convertirse en el mejor sin necesitar la ayuda de sus antepasados, aunque sí la de la experiencia humana. Las corrientes del bien también fluyen desde lo alto.

«Las masas se someten a unas determinadas fuerzas situadas en las cumbres de la sociedad y no piensan por sí mismas. De su seno sale cierto número de pensadores que reflexionan por ellas, impulsando la inteligencia colectiva y poniéndola en marcha. Mientras una parte pequeña medita, el resto siente, y el resultado es el movimiento general. Esto les ocurre a todos los pueblos de la Tierra, exceptuando algunas razas embrutecidas que no conservan de la naturaleza humana más que el aspecto.»

Las últimas palabras contradicen a las primeras, porque la vida es movimiento hacia adelante, y en la naturaleza todo movimiento se realiza hacia adelante; en todos los movimientos naturales están presentes el principio y la secuencia. Por muy verdadera que parezca la tesis del autor, sin embargo, si entendemos la masa como una esfera compuesta de multitud de esferas en estado de continua división hacia la unidad, ni siquiera al ser más pequeño le podremos negar la inteligencia de la cual se deriva la inteligencia colectiva y superior, la que se lleva a la práctica. De no ser así, la masa no sería materia inteligente.

De esta forma, las siguientes palabras del autor contradicen su propia opinión y hablan en favor del pensamiento común: «¿Dónde están nuestros pensadores, nuestros sabios? ¿Quién pensó alguna vez por nosotros, quién piensa por nosotros actualmente?» Con estas palabras está negando su propia actividad mental.

¡Nuestros sabios! ¡Quién piensa por nosotros!

Mira sólo a Occidente y no podrás ver nada en Oriente, mira sólo al cielo y no notarás nada en la tierra.

Supongamos que somos «solitarios en el mundo, no le hemos dado nada», pero decir que no hemos tomado de él nada es una conclusión lógicamente incorrecta: le hemos prestado nuestra falta de respeto hacia nosotros mismos, si hemos de estar de acuerdo con el autor de la *Carta*.

Y resulta que podríamos añadir algo propio a la ilustración común si dirigiéramos la mirada a nuestro alrededor y no a la lejanía, ya que lo único que nos preocupa es seguir a Europa, correr tras ella. Es verdad que quedamos atrasados a lo largo de todo el período de dominio mongol, pues ciertamente hay una gran diferencia entre estar sometido a un pueblo ilustrado y soportar el yugo de un pueblo bárbaro. Mientras Rusia padecía las enfermedades propias de la infancia y obedecía forzosamente al brutal khan, al tiempo que constituía una muralla protegiendo al mundo cristiano del musulmán, Europa estudiaba las artes y ciencias de los griegos y sus herederos. El dominio universal y material de la Roma decadente volvió a constituirse en el Vaticano, aparentemente transformado en una forma de dominio espiritual; pero no se trataba del dominio del Verbo, sino del de la espada, aunque fuera una espada oculta. Rusia pudo sostenerse con firmeza, y éste es su mérito.

El autor dice: «En el tiempo en que se construía el majestuoso edificio de la civilización moderna, cuando la enérgica barbarie de los pueblos del norte pugnaba con el sublime pensamiento de la religión, ¿qué hacíamos nosotros?»

Recibíamos de la Grecia agonizante la sagrada herencia, el símbolo de la redención, y asimilábamos el Verbo, lo defendíamos de la invasión del Corán y lo salvaguardábamos del poder del papa, preservábamos la paloma inmaculada que voló desde Bizancio a las orillas del Dniéper y se apretó contra el pecho del príncipe Vladímir.

Las verdades eternas que nos han sido transmitidas en la antigua lengua eslava son las mismas que acata Europa, pero ¿por qué no las conocemos bien? Nuestra confe-

sión no nos prohíbe conocer los misterios del universo y perfeccionar la vida común para el bien. La verdad eterna de la santa religión no deja de florecer: de otra forma no sería eterna, pero domina el mundo cada vez más y no se hace más transparente, sino que las personas se vuelven más transparentes hacia ella. Por tanto, es pagano el que no se inclina ante el Deber, la Ley, la Justicia y el Orden y adora al oro y a los honores, teme a los ídolos y para servirles está dispuesto a olvidar la verdad.

El triunfo de la religión cristiana no se basa en la violencia, y por eso no fue la filosofía superficial la que se rebeló «contra las guerras religiosas y contra las hogueras», sino la verdad del mismo cristianismo. El mundo de las ideas sólo puede ser creado en la confrontación de opiniones. La lucha de las opiniones es propia de los discípulos, y en sus acalorados debates un silogismo falso puede triunfar igual que lo hace la espada en las manos del más fuerte, aunque sea el más injusto. La convicción verdadera se aparta modestamente de aquellos que no la entienden, y no se humilla con la discordia de las opiniones. Por tanto, me parece que la religión en las luchas de Occidente no fue sino una máscara que ocultaba otros impulsos humanos, ya que la religión no pregunta al hombre en qué condiciones vive en la sociedad, estando segura de que, si aquellos que deben servir de modelo a la sociedad viven según la verdad y no según la astucia egoísta y pagana, todos los esfuerzos de la humanidad conllevan la misma conclusión: el deber, la ley, la justicia y el orden.

La religión es el único sol, la única luz que brilla para todos, pero sus rayos benefactores no se reparten equitativamente por el globo terrestre, sino conforme a la ley general del universo. De acuerdo con el clima natural, en nuestro país es frío también el clima de las ideas, y, junto a la fortaleza del cuerpo, las fuerzas de nuestra alma también pueden ser más recias. Mas no estamos condenados a morir congelados: la naturaleza nos pro-

porcionó los medios para abrigar nuestro cuerpo, pero de nosotros mismos depende preservar el alma del frío del mal.

Quería terminar la carta con estas palabras, pero no he podido resistirme a decir algo más para rebatir la opinión de que Rusia no posee ni historia ni tradiciones. De hecho, esto significaría que no tenemos ni raíces, ni fundamentos, ni espíritu ruso, ni pasado, ni siquiera un cementerio que recuerde la grandeza de los antepasados. Para evitar tal injusticia basta con conocer la historia de los *salones*. ¿Acaso la crónica de la antigua vida rusa tiene la culpa de no haber sido leída?

Antes del siglo XII ninguno de los actuales reinos ilustrados había empezado a formarse a partir de la caótica barbarie. En ese siglo, la cristiandad prosperaba apaciblemente en nuestro país, ¿y qué pasaba entonces en la Europa Occidental? Las ovejas del rebaño occidental, incitadas por su pastor, pensaban en dominar el mundo, pero, por lo visto, la Tierra Santa no estaba destinada a que esas ovejas pacieran allí. Dios no pide ni sangre ni persecuciones por la fe, y la verdad no se prueba con la espada. El Dios del Verbo por el verbo somete. El Santo Sepulcro no es la manzana de la discordia, sino un patrimonio de toda la humanidad.

Así que la empresa, aparentemente grande, estaba condenada al fracaso. No tomamos parte en ella, de lo cual nos enorgullecemos. En esa época educamos nuestro espíritu y nuestra alma, y por eso no hay ningún reino surgido de la Edad Media que pueda presentar algo parecido al *Cantar del príncipe Igor*, la *Epístola de Daniil a Georgui Dolgoruki* y muchas otras obras escritas en lengua eslava, incluso las de los siglos IX y X. ¿Acaso algún pueblo de Europa, a excepción de los escoceses[3],

[3] Alexéi Jomiakov escribió su ensayo probablemente en 1836, época todavía romántica en la que gozaban de enorme popularidad las *Canciones de Ossian*, del poeta y folclorista escoces J.

tiene canciones y leyendas parecidas a las nuestras o posee un alma tan grande? ¿De dónde se elevan estas voces en coro, sonoras e insondables en la plenitud del sentimiento? Lee la selección de las tradiciones poéticas más antiguas compuesta por Kiril Danílov. ¿Qué pueblo cristiano tiene a Néstor?, ¿qué pueblo es tan sabio en sus refranes?, ¿y acaso los refranes no son el fruto de una antigua y fructífera vida popular?

Todavía falta por comparar nuestras inclinaciones naturales y nuestros defectos adquiridos con los de otros pueblos ilustrados, sopesarlos y, a partir de ahí, concluir cuál de los pueblos es más capaz de unir en sí mismo la fuerza material y la espiritual. Pero éste es un nuevo y amplio tema de razonamiento.

Ya he dicho bastante contra la opinión de que somos insignificantes.

MacPherson, mientras el «público culto» sólo empezaba a «descubrir» el folclore de otros pueblos europeos. *(N. de los T.)*

IVÁN KIREEVSKI

RESPUESTA A A. S. JOMIAKOV

El ensayo del señor Jomiakov despertó en muchos de nosotros el deseo de responderle con objeciones. Al principio quise ceder este placer a otros y ofreceros un artículo dedicado a un asunto distinto, pero más tarde pensé que la idea que tenemos sobre la relación entre el estado antiguo y el estado moderno de Rusia no es una cuestión sobre la cual podamos permitirnos mantener impunemente una u otra opinión, como sucedería en el caso de la literatura, la música o la política de otros países, ya que constituye una parte importante de nosotros mismos, y participa en cada pequeña circunstancia, en cada momento de nuestra vida; además, cuando recordé que cada uno de nosotros tiene una opinión distinta sobre este tema decidí dar una respuesta; soy consciente de que mi ensayo no podrá impedir que otro hable del mismo tema, ya que se trata de algo sustancial para todos nosotros y sobre lo que existe una gran diversidad de pareceres, aunque la conformidad de ideas no nos resultaría inútil.

Se suele plantear el problema de la siguiente manera: la antigua Rusia, constituida por sus propios elementos, ¿era peor o mejor que la Rusia actual, donde predomina el elemento occidental? Normalmente se argumenta que si la antigua Rusia era mejor que la moderna hemos de desear el regreso a un pasado exclusivamente ruso y evitar la influencia occidental, la cual está alterando la singularidad rusa; en cambio, si la Rusia antigua era peor, deberíamos procurar introducir todo lo occidental y destruir todo lo ruso.

Creo que el silogismo no es del todo correcto. Si lo antiguo era mejor que lo moderno, de eso no se deduce necesariamente que hoy continúe siendo mejor. Lo que fue bueno en una época, en una situación determinada, probablemente no lo será en otro tiempo y en otras condiciones. Si lo antiguo era peor, tampoco podemos deducir de ello que sus elementos no fueran capaces de desarrollarse orgánicamente en algo mejor en el caso de que ese desarrollo no se hubiera detenido por la introducción forzosa de un elemento ajeno. Un joven roble, desde luego, es más pequeño que un sauce de un año, que ya se puede ver desde lejos, empieza a dar sombra, va pareciéndose a un árbol y sirve para hacer leña. Pero, por supuesto, no le haremos ningún favor al roble si le injertamos el sauce.

De forma que la propia cuestión ha sido abordada de un modo insatisfactorio. En vez de plantear si era mejor la antigua Rusia, parece más útil preguntarnos: para mejorar nuestra vida, ¿es necesario regresar a la antigüedad rusa o, antes bien, desarrollar el elemento occidental que le es contrario?

Examinemos qué provecho podemos obtener si solucionamos este problema.

Supongamos que, como consecuencia de un análisis imparcial, nos convencemos de que para nosotros sería especialmente beneficioso el dominio exclusivo de una de las formas antagónicas de nuestra existencia; supongamos, además, que tenemos la posibilidad de ejercer una fuerte influencia sobre el destino de Rusia; incluso en este caso no podríamos esperar, a pesar de todos nuestros esfuerzos, imponer de manera exclusiva uno de los dos elementos contrarios, pues, aunque en nuestra *teoría* hayamos preferido uno de ellos, el otro seguirá existiendo en la *práctica*. Por muy enemigos que fuéramos de la ilustración occidental, de las costumbres occidentales, etc., ¿sería posible pensar sin locura que algún día desaparecerá en Rusia el recuerdo de todo aquello que recibió de Europa a lo largo de dos siglos? ¿Podemos ignorar lo que sabemos, olvidar todo lo que hemos

aprendido? Aún menos se podría pensar que los mil años de historia rusa pueden desvanecerse completamente a causa de las nuevas influencias europeas. En consecuencia, por mucho que deseemos regresar a la forma de vida rusa o introducir el modo europeo de existencia, no podemos esperar el predominio absoluto de lo primero ni de lo segundo, sino que, querámoslo o no, tenemos que esperar que aparezca un tercer elemento, derivado de la lucha de los dos rivales.

Por consiguiente, el tipo de planteamiento por el que se pregunta cuál de los dos elementos resulta más útil ahora también es incorrecto. No se trata de elegir uno de los dos, sino de decidir qué dirección han de adoptar *ambos* para que su acción sea beneficiosa. Por otra parte, ¿qué debemos esperar de su acción conjunta y qué hemos de temer?

Ésta es la cuestión que tiene una importancia primordial para cada uno de nosotros: qué dirección hemos de tomar, pero sin excluir ninguna de las dos.

Analizando los principios básicos de la existencia que componen las fuerzas de los pueblos de Rusia y de Occidente, en una primera aproximación descubrimos que hay algo que es evidentemente común: el cristianismo. La diferencia consiste en los diversos tipos de cristianismo, que se traducen en una orientación específica de la ilustración, en un sentido particular de la vida privada y social. Sabemos de dónde proviene lo que les es común, pero ¿de dónde procede la divergencia y en qué se manifiesta su carácter?

Disponemos de dos métodos para determinar la singularidad de Occidente y la de Rusia, uno de los cuales debe servir para demostrar el otro. Podemos, descendiendo en la historia hasta las raíces de uno u otro tipo de educación, buscar la causa que los distinguió ya en los primeros elementos de que se componen, o bien, examinando el desarrollo posterior de estos elementos, comparar los resultados. Y, si descubriéramos que la misma diferencia que encontramos en sus elementos ori-

ginales también está presente en los resultados del desarrollo, entonces será evidente que nuestra hipótesis es cierta y, apoyándonos en ella, podremos ver con más claridad a qué conclusiones debemos llegar.

Tres elementos constituyen el fundamento de la educación europea: el cristianismo romano, el mundo de los ignorantes bárbaros que destruyeron el imperio romano y el orbe clásico del paganismo antiguo.

El mundo clásico del paganismo antiguo, que Rusia no heredó, representó en esencia el triunfo de la razón formal sobre todo lo que se encuentra en su interior y exterior, el triunfo de una razón pura, basada en sí misma, que no reconoce que haya nada por encima ni fuera de ella y que se presenta en dos variantes: la de la abstracción formal y la de la sensualidad formal. El efecto de la civilización clásica sobre la educación europea debió tener esas mismas características.

Ya sea porque los cristianos en Occidente cedieron a la influencia del mundo clásico, o porque la herejía se fundió casualmente con el paganismo, lo que distingue a la Iglesia romana de la oriental es precisamente la victoria del racionalismo sobre la tradición, de la racionalidad exterior sobre la razón interior del espíritu. Así, como consecuencia de un silogismo externo, deducido del concepto de la igualdad divina del Padre y el Hijo, fue modificado el dogma de la Trinidad en contra del significado interno y la tradición espiritual; así, como consecuencia de otro silogismo, el Papa se convirtió en cabeza de la Iglesia, ocupando el lugar de Jesucristo, y más tarde llegó a ser un soberano terrenal, haciéndose incluso infalible; así se probó la existencia de Dios por medio de un silogismo en el mundo cristiano; así, toda la fe se apoyó en los silogismos de la escolástica [...] La Inquisición, el jesuitismo, en resumen, todas las particularidades del catolicismo se desarrollaron en función del mismo proceso formal de la razón, de manera que incluso el protestantismo, cuya racionalidad reprochan los católicos, tuvo su origen en la racionalidad del cato-

licismo. En este último triunfo de la razón formal sobre la fe y la tradición, una mente sagaz podría haber previsto, como en un germen, todo el destino actual de Europa como consecuencia de un falso principio, es decir, Strauss y todos los movimientos de la filosofía moderna; el industrialismo como móvil de la vida social; la filantropía basada en un egoísmo calculado; el sistema educativo, fundamentado en el estímulo de la envidia; Napoleón y los héroes de los nuevos tiempos; los ideales del espíritu calculador y despiadado, en su mayor parte materialista; el fruto de la política racional y Luis Felipe, el último resultado de tantas esperanzas y tantos experimentos que han costado tan caros.

No tengo ninguna intención de escribir una sátira contra Occidente; nadie como yo aprecia las comodidades de la vida social y particular que fueron originadas por el mismo racionalismo. Sí, debo confesar sinceramente que todavía estoy fascinado por Occidente y vinculado a él por muchas simpatías inquebrantables. Soy parte de Occidente en virtud de mi educación, mis hábitos de vida, mis gustos, mi forma crítica de pensar e incluso por mis hábitos sentimentales, pero en el corazón del hombre hay unos movimientos, unas demandas del espíritu y un sentido de la vida que superan todos los hábitos y gustos, que superan todas las cosas placenteras y útiles de la racionalidad externa y sin los cuales ni un hombre ni un pueblo son capaces de vivir una vida auténtica. Por eso, aunque aprecio algunos beneficios de la racionalidad, considero que en su último desarrollo resulta ser evidentemente, a causa de la insatisfacción enfermiza que produce, un principio unilateral, engañador, seductor y traidor. Por lo demás, sería inoportuno extenderse aquí sobre esta materia. Sólo quiero recordar que todos los espíritus sublimes de Europa se lamentan del estado actual de apatía moral, de ausencia de convicción, de egoísmo universalizado, y demandan una nueva fuerza cultural externa a la razón, un nuevo móvil de vida ajeno al egoísmo, en una palabra, buscan la fe,

sin poder encontrarla en sus países debido a que el voluntarismo tergiversó el carácter del cristianismo occidental.

De modo que el racionalismo fue desde el principio un elemento añadido a la educación europea, y todavía sigue siendo una característica singular de la ilustración y la forma de vida europeas. Lo veremos con más claridad si comparamos los principios fundamentales de las formas de existencia privada y social de Occidente con los principios básicos de la existencia particular y popular que, si no tuvo tiempo de desarrollarse plenamente, al menos sí se manifestó en Rusia, bajo la influencia directa del cristianismo puro y sin la adición del mundo pagano.

Todas las formas de vida de Occidente, tanto privadas como sociales, se basan en la idea de la independencia individual y particular, que supone el aislamiento del individuo. De aquí proviene la santidad de las relaciones exteriores y formales; la santidad de la propiedad y de las disposiciones convencionales es más importante que la personalidad. Cada individuo se percibe como un particular, sea un caballero, un príncipe o una ciudad; cada uno, dentro de sus derechos, es una persona autócrata e ilimitada que promulga leyes para su propio uso. El primer paso de cada persona en la sociedad consiste en encerrarse en una fortaleza desde la cual entabla negociaciones con otros poderes independientes.

La última vez no terminé mi artículo, y por eso me veo obligado a continuarlo ahora. He hablado de la diferencia entre la ilustración occidental y rusa. En nuestro país el principio educativo se encontraba dentro de la Iglesia. En Europa, el desarrollo de la ilustración recibió no sólo la influencia del cristianismo, sino la de los todavía fructíferos restos del antiguo mundo pagano. El mismo cristianismo occidental, al separarse de la Iglesia universal, aceptó el germen de aquel principio que constituyó el rasgo común de todo el desarollo greco-pagano: el principio racionalista. En consecuencia, el carácter de

la educación europea se diferencia por el predominio de la racionalidad.

Sin embargo, este predominio sólo se pudo dar más tarde, cuando el desarrollo de la lógica acabó en cierto sentido con el desarrollo cristiano. En los primeros tiempos el racionalismo, como ya he dicho, aparecía sólo como germen. La Iglesia romana se separó de la oriental por el hecho de modificar ciertos dogmas que existían en la *tradición* cristiana, y lo hizo a partir de un *silogismo*; otros dogmas fueron ampliados mediante el mismo proceso lógico y, como en el primer caso, en contra de las tradiciones y el espíritu de la Iglesia universal. De este modo, la convicción lógica llegó a ser la base originaria del catolicismo. Sin embargo, por un tiempo se limitó así la acción del racionalismo.

La organización interna y externa de la Iglesia, que ya se había configurado con anterioridad según otros principios, se mantuvo sin transformaciones perceptibles hasta el momento en que todo el volumen de la doctrina eclesiástica pasó a la conciencia de la parte pensante del clero. Esto sucedió con la filosofía escolástica, la cual, a causa del principio lógico presente en el mismo fundamento de la Iglesia católica, no pudo reconciliar la contradicción existente entre fe y razón de otra forma que no fuera mediante el silogismo, que de este modo se convirtió en la primera condición de toda convicción. Primeramente, como es natural, este mismo silogismo se utilizó para argumentar a favor de la fe y en contra de la razón, sometiendo la última a la primera con la ayuda de las evidencias racionales. Pero la fe, probada y confrontada con la razón por medios lógicos, ya no era una fe viva, una fe propiamente dicha, sino una fe formal que no representaba otra cosa que la negación lógica de la razón. Por eso, en el período del desarrollo escolástico del catolicismo la Iglesia occidental, precisamente a causa de su racionalismo, fue enemiga de la razón, una enemiga opresora, mortal, acérrima. Al desarrollarse hasta sus últimos extremos, continuando el mismo pro-

ceso lógico, la humillación incondicional de la razón produjo una cierta contradicción cuyas consecuencias constituyen el carácter de la moderna ilustración. Esto es a lo que me refería cuando hablaba del elemento racional del catolicismo.

El cristianimo oriental no conoció ni la lucha de la fe contra la razón ni el triunfo de ésta sobre aquélla. Por lo tanto, su influencia sobre la ilustración no se parecía a la ejercida por el catolicismo.

Si examinamos la estructura social de la antigua Rusia encontramos muchas cosas que son distintas de las occidentales, y la primera de ellas es la organización de la sociedad en las llamadas *obshinas*[1]. La originalidad personal, la individualidad, que constituía la base del desarrollo occidental, entre nosotros se conocían tan poco como el autoritarismo en la sociedad. El hombre pertenecía a la *obshina* y ésta le pertenecía a él. La propiedad de la tierra, fuente de los derechos individuales en Occidente, en nuestro país correspondía a la sociedad. La persona participaba en el derecho de la propiedad por cuanto que formaba parte de la sociedad.

La sociedad no era autoritaria, y no podía autoorganizarse ni inventarse leyes porque no estaba separada de las demás sociedades semejantes que se regían por el mismo derecho consuetudinario. Estas innumerables *obshinas*, que formaban el conjunto de Rusia, estaban cubiertas por la red de iglesias, monasterios y ermitas apartadas desde donde se propagaban continuamente las mismas ideas sobre las relaciones sociales y personales. Estas ideas debieron convertirse paulatinamente en la convicción general, la convicción en la costumbre, que sustituía a la ley, quedando establecidas por toda la extensión territorial las mismas ideas, los mismos puntos de

---

[1] Forma de organización social autogestionaria que se mantuvo en el campo ruso hasta las reformas del primer ministro Petr Stolypin, en la década de 1910. *(N. de los T.)*

vista, las mismas aspiraciones y el mismo orden de vida. Esta homogeneidad de las costumbres, iguales en todas partes, fue probablemente una de las causas de su increíble fortaleza, que conservó vivos sus restos hasta nuestros días, pasando por todas las vicisitudes derivadas de las influencias destructivas que durante doscientos años intentaron sustituirlas por otros principios.

Como consecuencia de estas costumbres, fuertemente arraigadas, homogéneas y universales, todo cambio en la estructura social que no armonizara con el orden establecido era imposible. Las relaciones familiares de cada uno estaban determinadas antes de su nacimiento, y en el mismo orden instaurado la familia obedecía a la *obshina,* el ámbito más extenso de la *obshina* se sometía a su vez a la asamblea de *obshinas*, la reunión de *obshinas* al *veche*[2], etc., hasta que todos los círculos particulares se unieran en un punto: la Iglesia ortodoxa. Ninguna opinión particular, ningún acuerdo artificial podía dar origen a un nuevo orden, crear nuevos derechos y privilegios. La misma palabra *derecho*, en su significado occidental, se desconocía en nuestro país, siendo sinónimo de justicia, de verdad. Por eso ningún poder era capaz de ceder un derecho a una persona o un grupo social, ya que uno no puede ni vender la verdad y la justicia ni apropiarse de ellas, pues tienen una existencia propia y no dependen de relaciones convencionales. Por el contrario, en Occidente todas las relaciones sociales se fundamentan en un *convenio* o aspiran a alcanzar esta condición artificial. *Fuera* del convenio no hay relaciones correctas, hace su aparición la arbitrariedad, que en

---

[2] Asamblea de ciudadanos libres que, antes de la invasión de los tártaros (siglo XII), existió en todas las ciudades rusas y que concentraba en sus manos tanto el poder legislativo como el ejecutivo, desempeñando las funciones de gobierno republicano. El funcionamiento del *veche* es semejante a las formas históricas de la democracia de Atenas. En algunas ciudades como Nóvgorod y Pskov pervivió hasta el siglo XVI. *(N. de los T.)*

la clase dirigente se llama *autoritarismo* y en la dirigida *libertad*. Mas en ambos casos la arbitrariedad no prueba el desarrollo de la vida interna, sino de una vida formal y externa. Todas las fuerzas, todos los intereses, todos los derechos sociales existen aislados, separados entre sí, y no se unen conforme a una norma orgánica, sino que se organizan en un orden casual o conforme a un convenio artificial. En el primer caso triunfa la fuerza material, en el segundo predomina la suma de las opiniones individuales. Pero la fuerza material, la superioridad material, la mayoría material, la suma de las opiniones individuales constituye en esencia el mismo principio, sólo que en distintas fases de su desarrollo. Por eso el contrato social no es un invento de los enciclopedistas, sino un ideal real al que las sociedades occidentales, en las cuales el elemento racional superó al cristiano, aspiraron sin ser conscientes de ello, y al que ahora aspiran a conciencia.

En Rusia habíamos ignorado hasta dónde se extendía el poder del príncipe antes de que los principados feudales se sometieran al de Moscú, pero sí recordábamos que la autoridad de la invariable costumbre hacía imposible cualquier tipo de legislación autoritaria; que la facultad de investigar y juzgar, que en algunos casos perteneció al príncipe, no podía ejercerse en contra del derecho consuetudinario universal; que, por las mismas causas, la interpretación de las costumbres no podía ser arbitraria; que la competencia general sobre los pleitos correspondía a las *obshinas* y a los *prikazy*[3], que juzgaban de acuerdo con la costumbre secular de todos conocida; que al final, en los casos extremos, el príncipe que no respetara la justicia en sus relaciones con el pueblo o la Iglesia era expulsado por el mismo pueblo. Tomando en consideración todo ello parece obvio que el poder de

[3] Órganos del poder central en la Rusia de los siglos XVI-XVIII. *(N. de los T.)*

los príncipes consistía más en la conducción de los ejércitos que en la gestión interna, más en la defensa armada que en la posesión de los territorios.

En general, parece que en Rusia fueron tan poco conocidos los pequeños señores, típicos de Occidente, que utilizaban en su propio provecho a la sociedad, considerada una propiedad inanimada, como los nobles caballeros que se apoyaban en su fuerza personal, en su fortaleza y en su armadura y no reconocían otra ley que la de su espada y las normas convencionales del honor, cuyo fundamento era la ley de la arbitrariedad.

Pero, si no tuvimos caballeros, ello se debió a otras causas.

A primera vista parece incomprensible que no surgiera en nuestro país algo semejante a la caballería, al menos durante la época de la dominación tártara. La sociedad estaba dividida, el poder carecía de autoridad material, cualquiera podía trasladarse de un sitio a otro, los bosques eran densos, aún no se había inventado la policía; ¿por qué entonces no se constituyeron organizaciones de hombres que utilizaran la superioridad de sus fuerzas contra los pacíficos agricultores y burgueses, saqueando, haciendo y deshaciendo a su antojo, apropiándose de territorios y aldeas para construir en ellos sus fuertes, estableciendo unas normas determinadas y formando así una clase especial de la más alta condición que, a causa de su poderío, también pudiera considerarse como nobleza? La Iglesia podría haber utilizado a estos hombres y formar a partir de ellos unas órdenes con estatutos determinados para que lucharan contra los infieles a la usanza de los cruzados occidentales. ¿Por qué no pasó esto en Rusia?

Creo que precisamente debido a que en aquellos tiempos nuestra Iglesia no entregaba su pureza a cambio de beneficios temporales. Los *bogatyri*[4] sólo existieron antes

[4] Los *bogatyri* («hombres fuertes») son héroes parecidos a los

de la introducción del cristianismo. Después de la cristianización de Rusia tuvimos bandidos, de cuyas partidas aún se habla en nuestras canciones, pero eran grupos rechazados por la Iglesia y, por tanto, no tenían fuerza. Nada habría sido más fácil que organizar cruzadas en Rusia, poniendo a los bandidos al servicio de la Iglesia y prometiéndoles el perdón de los pecados a cambio del asesinato de los infieles; cualquiera se habría alistado a las partidas de bandidos honrados. El catolicismo actuó así; no pudo movilizar a los pueblos para que lucharan por la fe, sino que dirigió a los vagabundos hacia una sola meta, otorgándoles el nombre de santos. Nuestra iglesia no lo hizo, y por eso no tuvimos caballeros ni, con ellos, aquella clase aristocrática que constituyó el elemento principal del conjunto de la civilización occidental.

Allí donde había más desorganización en Occidente, la caballería era más fuerte; la menos numerosa era la italiana. Allí donde había menos caballeros, la sociedad tendía a la organización popular; donde los caballeros eran numerosos, la sociedad se mostraba más propensa a la concentración del poder en unas solas manos. El poder unipersonal es originado por la aristocracia, donde el más fuerte somete a los más débiles y más tarde el gobernante, cuyo poder estaba sujeto a condiciones, pasa a ser un gobernante incondicional, cerrando filas con la nobleza contra los *villanos*, como llamaban al pueblo en Europa. La clase de los villanos, de acuerdo con la fórmula general del desarrollo social de Europa, más tarde se ha apropiado de los derechos de la nobleza, y la misma fuerza que dio todo el poder a uno se lo ha traspasado a la mayoría material, que está inventando un procedimiento formal y todavía se encuentra en ese proceso de invención.

---

caballeros andantes de Occidente, y de sus hazañas hablan las canciones populares rusas. *(N. de los T.)*

La Iglesia occidental transformó a los bandidos en caballeros, el poder espiritual en poder laico y la policía laica en la Santa Inquisición, y actuó de la misma manera en cuanto a las ciencias y las artes paganas. El nuevo arte espiritual que produjo no lo encontró en su interior, sino que aprovechó el arte antiguo, creado y formado por un espíritu distinto y una existencia distinta, para adornar su templo. Por eso el arte romántico brilló inicialmente con una vida nueva y radiante pero terminó por adorar el paganismo, como ahora se idolatran las fórmulas abstractas de la filosofía. Esto será así hasta que el mundo vuelva al cristianismo auténtico y surjan nuevos servidores de la belleza cristiana.

La parte esencial de la ciencia como conocimiento pertenece por igual al mundo pagano y al cristiano, con la única diferencia de su aspecto filosófico. Pero el catolicismo no pudo comunicar a la ciencia el enfoque filosófico propio del cristianismo por carecer de él en toda su pureza. De aquí vemos que las ciencias, como herencia del paganismo, prosperaron mucho en Europa, pero su resultado final es el ateísmo, consecuencia necesaria de su desarrollo unilateral.

Rusia no destacó ni por las artes ni por los descubrimientos científicos por no tener tiempo de desarrollarse en esta dirección de una forma original y por negarse a adoptar el desarrollo ajeno, basado en un enfoque falso y por tanto hostil a su espíritu cristiano. Pero conservó la primera condición del desarrollo correcto, que sólo requería tiempo y una situación favorable: acumuló y preservó vivo el principio estructurador del conocimiento, la filosofía del cristianismo, que es la única que puede constituir el verdadero fundamento de las ciencias. Las obras de todos los santos padres de la Iglesia griega, sin excluir a los escritores más profundos, eran traducidas, leídas, copiadas y estudiadas en el silencio de nuestros monasterios, esos sagrados gérmenes de las universidades que nunca vieron la luz. Los monasterios se encontraban en un permanente y vivo contacto con el pueblo.

¡Podemos deducir de este hecho la cultura que posee nuestra clase de villanos! No se trata de una cultura brillante, sino profunda; no es suntuosa ni material, con el único fin y efecto de lograr las comodidades de la vida externa, sino una cultura interior y espiritual, cuyo objetivo y resultado es una organización social que desconoce el autoritarismo y la esclavitud, la división entre nobles y villanos; se trata de costumbres seculares, que no tuvieron necesidad de ser codificadas por escrito, que proceden de la Iglesia y cuya fuerza consiste en la conformidad de los usos con la doctrina religiosa; se trata de los monasterios sagrados, focos de la organización cristiana, corazón espiritual de Rusia, que preservaron todas las condiciones de la futura y original ilustración; se trata de los ermitaños que se apartaban del lujo instalándose en bosques y abismos inaccesibles para estudiar los escritos de los sabios más profundos de la Grecia cristiana y más tarde abandonaban estos lugares para instruir al pueblo, que les comprendía; se trata de las sentencias que se imponían en el campo y eran producto de mentes educadas; se trata de los *veche* urbanos; se trata de ese espíritu libre de la vida rusa que aún pervive en las canciones. ¿Dónde está todo ello? ¿Cómo pudo desaparecer sin dar fruto? ¿Cómo pudo ceder a la violencia del elemento ajeno? ¿Cómo fue posible Pedro I, que destruyó lo ruso para intoducir lo alemán? Y, si la destrucción había empezado antes de Pedro, ¿cómo pudo el principado de Moscovia ahogar a Rusia al unificarla? ¿Por qué la unión de las partes diversas en un todo no se produjo de otra manera? ¿Por qué en este caso triunfó el principio extranjero y no el ruso?

En nuestra historia hay un hecho que explica la causa de esta desafortunada transformación: hablo del Concilio de los Cien Capítulos[5]. En cuanto la herejía hizo su apa-

[5] El Concilio de los Cien Capítulos, que tuvo lugar en 1551, aprobó las resoluciones contra los herejes y las herejías, pidiendo que sus

rición en la Iglesia, el cisma del espíritu tuvo que reflejarse en la vida. Surgieron partidos, que más o menos se desviaron de la verdad. El partido de las novedades triunfó sobre el partido de la tradición precisamente porque éste se hallaba dividido por las divergencias de opinión. Destruidos los vínculos de la unión interna, espiritual, se hicieron necesarios lazos materiales, formales, y de ahí nacieron la esclavitud, la *oprichnina*[6], el *mestnichestvó*[7], etc. De ahí proviene la corrección y la alteración del sentido de los libros realizadas a causa de la ignorancia, las opiniones particulares y la crítica arbitraria. La divergencia de opiniones existente entre la mayoría del pueblo, rechazada como cismática, y el gobierno ya antes de Pedro I también procede de ahí. Por eso Pedro, como jefe del partido estatal, crea un Estado dentro del Estado, y de ahí se deriva todo lo que sucede después de este hecho.

¿Cuál es el resultado de todo lo dicho? ¿Hemos de desear el regreso al pasado de Rusia y materializarlo si es posible? Si era verdad que la particularidad de la vida rusa consistió en conservar vivos sus orígenes a partir del cristianismo puro y que esta forma de vida decayó a la vez que se debilitaba el espíritu, ahora la forma inerte de esta vida decididamente no tendrá ya ninguna importancia. Hacerla regresar por la fuerza sería ridículo, además de dañino. Pero destruir los restos de esta vida sólo podría hacerlo quien no crea que alguna vez Rusia recuperará aquel espíritu vivificante que se respira en su Iglesia.

---

seguidores fueran ajusticiados por el poder laico, lo cual era una absoluta novedad en la historia de la Iglesia rusa. *(N. de los T.)*

[6] Una especie de guardia pretoriana de Iván el Terrible que actuaba a la vez como policía secreta y como ejecutora. *(N. de los T.)*

[7] Sistema de distribución de los puestos burocráticos de acuerdo con el criterio de antigüedad y nobleza del linaje que se practicó en la Rusia de los siglos XIV-XV. *(N. de los T.)*

Sólo podemos desear ahora una cosa: qué algún francés note la originalidad de la doctrina cristiana que profesa nuestra Iglesia y publique sobre ello un artículo en un periódico; que algún alemán le crea y estudie nuestra Iglesia con más profundidad y demuestre en sus conferencias que, de forma inesperada, en ella se descubre algo que precisamente resulta necesario ahora para la ilustración europea. Entonces, sin duda, creeremos al francés y al alemán y entenderemos aquello que nos pertenece.

KONSTANTÍN LEÓNTIEV

BIZANTINISMO Y ESLAVISMO

CAPÍTULO I: BIZANTINISMO ANTIGUO

¿Qué es el bizantinismo? Básicamente se trata de un determinado tipo de educación o cultura con ciertos rasgos específicos, que ha tenido determinadas consecuencias históricas y cuyos principios generales son claros, comprensibles y bien definidos. En contraste, el eslavismo, considerado en su conjunto, sigue siendo una especie de esfinge, un misterio.

La concepción teórica del bizantinismo es extremadamente nítida y fácil de entender. Esta concepción general se compone de varias ideas concretas sobre la religión, el Estado, la moral, la filosofía y el arte.

No observamos nada parecido en el fenómeno del paneslavismo. Cuando pensamos en él percibimos una imagen amorfa, espontánea y desorganizada, como un conjunto de nubes lejanas y grandes que van formando, a medida que nos acercamos a ellas, figuras muy diversas.

En cambio, cuando pensamos en el bizantinismo se nos muestra algo semejante al plano claro y austero de un edificio enorme y espacioso. Sabemos, por ejemplo, que el bizantinismo, en relación con el Estado, significa autocracia. En el campo de la religión implica un tipo de cristianismo con ciertas características que lo distinguen de las iglesias occidentales, de las herejías o de los grupos cismáticos. En cuanto a la moral, sabemos que el ideal bizantino no comparte la idea sublime y en muchos casos exagerada de la persona humana terrenal que el feudalismo germano introdujo en la Historia; es

sabido que el ideal moral bizantino tiende a expresar una desilusión con respecto a las cosas de este mundo, a la felicidad terrestre, a la capacidad humana de conservar la pureza o de alcanzar la perfección moral absoluta en la vida terrenal.

Se sabe igualmente que el bizantinismo (como el cristianismo en general) descarta toda esperanza de conseguir la prosperidad universal de los pueblos, constituyendo una enérgica antítesis del ideal humanista referido a la igualdad, la libertad, la perfección y la felicidad de todos los hombres en este mundo.

El bizantinismo crea imagenes muy expresivas en la esfera de lo artístico y, en general, de lo estético: no es difícil imaginar las modas, las costumbres, los gustos, los vestidos, la arquitectura o los enseres de estilo más o menos bizantino.

La cultura bizantina sustituyó a la grecorromana y precedió a la romano-germana. El imperio de Constantino puede considerarse como el principio del triunfo absoluto del bizantinismo (siglo VI d.C.). El reinado de Carlomagno (siglo IX) y su coronación como emperador, inspirada por el papado, puede contemplarse como el primer intento de la Europa romano-germana de *distinguir* radicalmente su cultura de la bizantina, que hasta ese momento dominaba en todos los países occidentales, al menos desde el punto de vista espiritual...

Precisamente después de la desintegración del artificial imperio creado por Carlomagno empezaron a formularse con mayor claridad los signos que constituirían el cuadro de una cultura europea peculiar: la nueva (para su época) civilización universal.

Comenzaron a delinearse las futuras fronteras de los Estados que estaban surgiendo en Occidente; se iban delimitando las culturas singulares de Italia, Francia y Alemania; se aproximaban las cruzadas y la época brillante de la caballería y el feudalismo germano, que sentó las bases del excesivo respeto hacia la persona (más tarde, este sentimiento, del cual se apropió la burguesía a par-

tir de la envidia y la imitación, provocó la revolución democrática y dio origen a la moderna palabrería sobre los derechos ilimitados de la persona; luego descendió a las clases más bajas de la sociedad, convirtiendo a cualquier jornalero o zapatero en un ser deformado por el sentido exaltado de su propia dignidad). Pronto se oyeron las primeras notas de la poesía romántica. Se desarrolló la arquitectura gótica, apareció el poema católico de Dante, etc. El poder de los papas empezó a crecer a partir de entonces.

En consecuencia, el reinado de Carlomagno (siglo IX) constituye el límite aproximado a partir del cual el mundo occidental comenzó a formar su propia civilización y su propio sistema estatal. Desde entonces la civilización bizantina dejó de ejercer influencia sobre los extensos y muy poblados países de Occidente, pero, a cambio, conquistó con su genio cultural el nordeste europeo, atrayéndose a los eslavos del sur y, más tarde, a Rusia.

Los siglos XV, XVI y XVII constituyeron la época de máximo esplendor de la civilización europea, al tiempo que se producía el mayor grado de decadencia en el sistema estatal bizantino precisamente en su suelo natal.

El siglo XV, el mismo en que se inició el florecimiento europeo, fue el *primer* siglo de la consolidación de Rusia, la época de la expulsión de los tártaros y de la propagación de la cultura bizantina, cuya influencia fue entonces mucho mayor que antes, a partir del fortalecimiento de la autocracia, del mayor desarrollo intelectual del clero, de la implantación de las costumbres, las modas y los gustos cortesanos, etc. Es la época en la que reinaban los Ivanes, caía Kazán, se conquistaba Siberia y se construía en Moscú la catedral de San Basilio, edificio extraño, poco satisfactorio pero extremadamente original que marcó con más claridad que nunca nuestro propio estilo arquitectónico, es decir, la profusión de cúpulas, al estilo indio, levantadas sobre fundamentos bizantinos.

Sin embargo, en aquel momento Rusia, a diferencia de la Europa renacentista que le era contemporánea, *no*

había entrado todavía en el período de la complejidad florida y la creatividad armónica multiforme, debido a una multiplicidad de causas sobre las cuales no podré extenderme aquí. Me limitaré a hacer un breve resumen.

Los restos del bizantinismo, empujados por la tormenta turca hacia Occidente y el Norte, cayeron sobre dos suelos distintos. En Occidente, toda la civilización romano-germana ya se encontraba en flor, estaba preparada, desarrollada y exuberante. La nueva aproximación de Europa a Bizancio, y a partir de ahí al mundo clásico, condujo inmediatamente a aquella época esplendorosa que solemos denominar período renacentista, aunque sería mejor definirla como época del *florecimiento complejo* de Occidente, puesto que todos los Estados y todas las culturas han vivido un período semejante al Renacimiento, una época de *desarrollo profundo y multiforme, amalgamado en una superior unión espiritual y estatal.*

Los medos y los persas vivieron una época similar tras haberse acercado a los agonizantes mundos de Caldea y Egipto (la era de Ciro, Cambises y especialmente Darío Histaspes); los helenos la conocieron durante y después de las primeras guerras médicas; los romanos después de las guerras púnicas y con los primeros césares; para Bizancio fue la época de Teodosio y Justiniano y, en general, el período de la lucha contra las herejías y los bárbaros; para nosotros, los rusos, esa época se inicia a partir de Pedro el Grande.

El bizantinismo, al rozar el suelo ruso en el siglo XV y en los posteriores, se encontró con la sencillez y la rudeza, con cierta pobreza y falta de educación. Por tanto, no pudo modificarse tan profundamente como en Occidente; la asimilación de sus rasgos principales por Rusia fue más pura, pues se encontró con menos obstáculos.

Nuestro propio Renacimiento, nuestro siglo XV, el comienzo del nuestro florecimiento complejo y orgánico o, dicho con otras palabras, nuestra unidad en la diversidad, se debe buscar en el siglo XVII, durante el rei-

nado de Pedro I o, al menos, en los primeros resplandores del reinado de su padre.

La influencia europea (polaca, holandesa, sueca, alemana y francesa) desempeñó el mismo papel (aunque caló mucho más hondo) que el que había tenido Bizancio y el helenismo clásico en Occidente durante los siglos XV y XVI.

En la Europa Occidental el antiguo bizantinismo, religioso por excelencia, debió modificarse profundamente en un primer momento por efecto de los fuertes principios locales del germanismo (la caballería, el romanticismo y el gótico, sin olvidar la influencia árabe) y luego las mismas bases bizantinas, completamente renovadas tras el largo período de incomprensión y olvido, provocaron, al caer en el suelo europeo de los siglos XV y XVI (un suelo de enorme complejidad), un auténtico despertar de todo lo que se escondía aún en el seno del mundo romano-germano.

Observemos también que el bizantinismo, al rozar de nuevo la tierra occidental, no influyó esta segunda vez por su elemento religioso (que no era específicamente bizantino), pues el elemento religioso del propio Occidente ya estaba muy desarrollado y tenía un extraordinario vigor, sino que actuó de una forma indirecta, impactando antes que nada por sus aspectos artístico-heleno y jurídico-romano, *restos* de la antigüedad *clásica* que había preservado y que no eran principios bizantinos propiamente dichos. En todo el Occidente de aquel tiempo se iba fortaleciendo el poder monárquico frente al feudalismo natural germánico, los ejércitos iban adquiriendo un carácter estatal (más romano y dictatorial en lugar de aristocrático y local, como antes) y el pensamiento y el arte se iban renovando. La arquitectura, inspirada en los modelos antiguos y bizantinos, produjo nuevas creaciones de una belleza extraordinaria, etc.

Rusia, a partir de la época de Pedro I, asimila todos estos elementos, modificados por Europa a su manera y que, al parecer, muy pronto pierden su aspecto bizantino.

No obstante, esto no es así del todo. Los fundamentos de nuestra vida estatal y cotidiana mantienen una estrecha relación con el bizantinismo. Sería posible probar, si el tiempo y el espacio lo permitieran, que toda la creación artística rusa en sus mejores manifestaciones se halla imbuida de bizantinismo. Pero este artículo trata casi exclusivamente de cuestiones estatales, así que me limito a recordar que el Palacio Real de Moscú, aunque no esté completamente logrado, es más original *en su intención* que el Palacio de Invierno, y aún sería más bello si estuviera pintado de colores en lugar de ser blanco, como al principio, o de color arena, como ahora. La originalidad y la riqueza colorista de Moscú, ciudad más bizantina que San Petersburgo, enamoran a todos los extranjeros. Ciprian Robert dijo con admiración que Moscú era la única ciudad eslava que había visto en el mundo. C. de Mazade, por el contrario, declaró enfurecido que Moscú tiene una apariencia asiática y ajena a la tradición municipal, feudal, etc. de Occidente. ¿Quién de los dos tiene la razón? Creo que la tienen ambos, y eso no está mal. Recordaré asimismo que la platería rusa, los iconos, los mosaicos (creaciones del bizantinismo ruso) han constituido hasta ahora casi la única salvación de nuestro orgullo estético en las exposiciones artísticas, y sin esas creaciones tendríamos que abandonar todas las muestras tapándonos la cara de vergüenza.

También diré de paso que nuestros mejores poetas y novelistas, Pushkin, Lérmontov, Gogol, Koltsov, los dos condes Tolstói (León y Alexéi), pagaron un importante tributo al bizantinismo, bien a su aspecto estatal y austero o bien a su lado religioso y cálido...

Pues ardiente es la vela / que pone el aldeano / ante el icono / de la Madre de Dios[1].

---

[1] Fragmento de una composición del poeta popular N. Koltsov. *(N. de los T.)*

Esto no es otra cosa que bizantinismo ruso, al igual que la exclamación de Pushkin:

¿Acaso es impotente la palabra del Zar Ruso? / ¿Acaso es nuevo para nosotros discutir con Europa? / ¿Acaso somos pocos?

La familia... Pero ¿qué es la familia sin la religión? ¿Qué es la familia rusa sin el cristianismo? ¿Qué es, en fin, el cristianismo ruso sin sus *cimientos* y *formas* bizantinos?

Pero me contendré y no diré nada más ni de la creación estética ni de la vida familiar rusa.

Me detendré únicamente en el sistema estatal ruso, en nuestra disciplina de Estado.

Ya he mencionado que en la época de Pedro I nuestro país asimiló gran parte de la civilización antigua a través de Europa, que la modificó a su manera, y que el Estado ruso no solamente pareció perder el aspecto externo bizantino, sino incluso los principios más importantes de su espíritu.

Sin embargo, como he señalado, esto no sucedió así. Desde luego, cuando uno ve la guardia rusa (*la garde*) uniformada desfilando (*marschieren*) por el Campo de Marte (*Champ de Mars*) en *San Petersburgo*, resulta difícil pensar en las legiones bizantinas. Al mirar a nuestros chambelanes y ayudantes del emperador es difícil admitir su parecido con los pretorianos cristianos, palatinos[2] y eunucos de Teodosio o Juan Zimisces. No obstante, el ejército y los cortesanos (que ocupan además casi todos los cargos políticos y administrativos) obedecen y sirven a una sola idea: la del zarismo, reforzada en Rusia a partir de los reinados de los Ivanes como consecuencia de la influencia bizantina. Al mismo tiempo, el zarismo ruso tiene bases más sólidas que el cesarismo bizantismo debido a las causas que se exponen a continuación.

---

[2] *Primicerius sacri cubiculi*, *castrensis*, etc.

El origen del cesarismo bizantino es dictatorial y su carácter es municipal-electivo.

Cincinato, Fabio, Máximo y Julio César se transformaron de forma paulatina y completamente legal primero en Augusto, Trajano y Diocleciano y luego en Constantino, Justiniano y Juan Zimisces.

La dictadura en la Roma pagana tenía inicialmente el significado de un mandato legal, aunque provisional, que la ciudad sagrada otorgaba a una persona determinada; después, por medio de una acción jurídica, la ciudad eterna delegó sus poderes plenipotenciarios en un dictador vitalicio: el emperador.

En el siglo IV el cristianismo utilizó este poder ya preparado, al cual se había acostubrado ya el pueblo, encontró en él defensa y apoyo y ungió a la manera ortodoxa al dictador vitalicio romano para su nuevo reinado.

Este poder dictatorial se consideraba natural y los pueblos se habían acostumbrado a él, hasta tal punto que bajo tal autoridad la vida de Bizancio duró mil cien años más que la de la parte occidental pagana del Imperio Romano, lo que constituye uno de los períodos más prolongados que haya tenido la existencia estatal de un pueblo (ningún sistema estatal, según atestigua la historia, sobrepasó nunca los mil doscientos años, y muchos Estados han durado mucho menos).

Bajo la influencia cristiana las leyes fueron modificadas en muchos detalles: el nuevo Estado romano, que ya antes de la época de Constantino había perdido casi todos los componentes importantes de su antiguo carácter aristocrático-constitucional[3], se transformó, por expresarlo con un lenguaje moderno, en un Estado burocrático, autocrático y democrático (no en el sentido del poder del pueblo, sino en el de la igualdad de los ciudadanos; sería mejor definirlo como igualitario). El pre-

[3] Describo todas estas cosas con un lenguaje actual y aproximativo, con el propósito de dejarlo todo más claro.

decesor de Constantino, Diocleciano, el último de los emperadores paganos que luchó en vano contra la invasión del cristianismo, se vio ya obligado a sistematizar, en aras del fortalecimiento de la disciplina estatal, una nueva burocracia y una nueva jerarquía de poderes en cuya cumbre se hallaba el emperador (en la *Histoire de la Civilization* de Guizot se puede encontrar una tabla pormenorizada de estos poderes, que servían al nuevo orden según un esquema escalonado).

A partir de la entronización de los emperadores cristianos, a la nueva burocracia se unió otro medio de disciplina social mucho más fuerte: el poder de la Iglesia, la autoridad y los privilegios de los obispos. La Roma antigua no disponía de esta arma, pues no poseía una clase sacerdotal privilegiada y que ejerciera tanta influencia. La Bizancio cristiana tuvo este nuevo y salvador instrumento de disciplina.

Insisto en que el cesarismo bizantino tenía mucha naturalidad y vitalidad, lo cual se correspondía con las circunstancias y necesidades de la época. Se apoyaba en dos fuerzas: en la nueva religión, reconocida incluso por la mayoría no cristiana (atea o deísta) como la mejor de todas las religiones conocidas[4], y en el antiguo Derecho estatal, formulado con una precisión como no se había conocido antes (ni por los egipcios, ni por los persas, ni por los espartanos, ni por los atenienses, por lo que se conoce). Esta feliz combinación de elementos ancestrales y habituales (es decir, la dictadura y la municipali-

---

[4] Schopenhauer prefiere el budismo al cristianismo, y el famoso compilador Blüchner se adhiere a esta opinión. Pero es interesante observar que el budismo, que no reconoce a ningún dios personal, según el testimonio de sus seguidores, en otras cuestiones se aproxima más que cualquier otra religión al cristianismo (por ejemplo, en la doctrina según la cual uno debe comportarse con misericordia y mansedumbre hacia los otros y con austeridad —ascetismo— hacia uno mismo. El cristianismo contiene todo lo que hay de bueno e importante en otras religiones.

dad romanas) con otros más modernos y atractivos (el cristianismo) permitió al primer Estado cristiano sostenerse durante tanto tiempo en un suelo desbaratado y semipodrido en medio de las circunstancias más desfavorables.

Se sucedían los césares, eran desterrados o asesinados, pero nadie osó tocar el *sancta sanctorum* del cesarismo. Se cambiaban los *individuos*, pero nadie tuvo intención de modificar los *principios básicos de la institución*.

En cuanto a la historia de Bizancio, habría que señalar además lo siguiente: las opiniones más falsas, o mejor dicho, más absurdas, unilaterales y superfluas sobre Bizancio son comunes entre nuestro público instruido. Hasta hace poco nuestra historiografía carecía de madurez y originalidad. Al mismo tiempo, casi todos los historiadores occidentales padecieron durante mucho tiempo una predilección (a veces inconsciente) por el republicanismo o el feudalismo, por el catolicismo o el protestantismo, y en consecuencia una Bizancio autocrática, ortodoxa y alejada de lo feudal no podía despertar en ellos simpatía alguna. Además, en la sociedad educada existe una costumbre que se deriva del conocido carácter de la educación escolar, de las lecturas superfluas, etc.: la costumbre de simpatizar de manera espontánea y poco reflexiva con algunos fenómenos históricos y sentir casi repulsión hacia otros. Tanto la escuela como la poesía y numerosos ensayos y novelas nos han enseñado desde la infancia a leer con estremecimiento y admiración los relatos sobre el Maratón, Salamina y Platea, dirigiendo todas nuestras simpatías a los republicanos helenos y todo nuestro odio y despecho a los persas.

Recuerdo que yo mismo encontré manera casual (¡y dónde: en las obras de Herzen!) un relato en el que se narraba cómo durante una tormenta los cortesanos persas se arrojaban al mar voluntariamente para aligerar la carga de la nave y salvar a Jerjes; uno tras otro se acercaban a su rey y se inclinaban ante él inmediata-

mente antes de tirarse por la borda... Recuerdo que al leerlo me quedé pensativo y me dije por primera vez (¡cuántas veces desde la infancia a la edad madura había tenido que recordar la clásica lucha entre griegos y persas!): «Herzen tiene razón cuando se refiere a este episodio llamándolo las Termópilas persas. Es aún más terrible y majestuoso que el de las Termópilas, porque demuestra una mayor fuerza de la idea, una mayor fuerza de convicción que la de los compañeros de lucha de Leónidas; ¡es más fácil morir en medio del ardor de la batalla que tomar la decisión de suicidarse de una manera fría y premeditada, sin que nadie le obligue a uno, en nombre de una idea religiosa y estatal!»

A partir de este momento, debo reconocerlo, he empezado a ver la Persia antigua de una manera distinta de la que me habían enseñado en la escuela en las décadas de 1840 y 1850 y en la mayoría de los libros que he tenido en mi poder. Creo que son muchos los que tienen este tipo de recuerdos.

Me parece que la principal causa de esta situación es el hecho de que Persia no nos legó obras literarias de tanta calidad como las de la Hélade. Los griegos sabían reflejarlo todo de una forma más real y palpable, más «cálida» que sus vecinos y contemporáneos, y gracias a eso les conocemos mejor y nos gustan más, a pesar de todos sus vicios y errores.

Pero el silencio no siempre significa ausencia de contenido. G. Sand acertó cuando se refería a las personas con una rica vida intelectual y sentimental pero incapaces de expresar su vida interior como *les grands muets*, incluyendo en esta clase de personas al afamado científico G. St.-Hilaire, el cual, por lo visto, entendió muchas cosas y tuvo previsiones más profundas que su compañero y rival Cuvier, pero nunca pudo vencerle en los debates. Más tarde la ciencia, sin embargo, dio razón a St.-Hilaire. Posiblemente Persia fue el *Grand Muet* en comparación con Grecia. Hay otros ejemplos más cercanos a nosotros.

Si examinamos la vida rusa desde la época de Pedro I hasta nuestros días, ¿acaso no es más dramática, más rica y más poética en la variedad y complejidad de sus fenómenos que la historia dinámica pero monótona de la Francia del XIX? Sin embargo, la Francia del siglo XIX no para de hablar de sí misma, mientras que Rusia todavía no ha aprendido a referirse a sí misma de una forma inteligente y elegante y se dedica a criticar a los funcionarios o a preocuparse de la «utilidad» universal.

Roma, la Edad Media europea y, sobre todo, la Europa de la época moderna, más próxima a nosotros, nos han dejado una literatura muy rica y difundida por miles de vías, de tal manera que los sentimientos, los sufrimientos, los gustos, las hazañas e incluso los vicios de los romanos, de los caballeros medievales y de los hombres del Renacimiento, de la Reforma y de la época de las polveras y el miriñaque, así como los de los hombres de la Revolución, etc., nos resultan conocidos y más o menos próximos. Desde los tiempos de Pisístrato o incluso desde la guerra de Troya hasta la época de Bismarck o la cautividad de Sedán pasa ante nosotros una infinidad de personas: atractivas y antipáticas, felices y desdichadas, viciosas y virtuosas, pero en todo caso vivas y comprensibles. Algunos de nosotros simpatizamos con un personaje y otros con otro, alguien prefiere el carácter aristócratico de la nación mientras que a otro le entusiasma la demagogia, uno se inclina por la historia inglesa de la época de Isabel, otro siente predilección por el período de máximo esplendor de Roma, el tercero opta por la Atenas de los tiempos de Pericles, el cuarto por la Francia de Luis XIV o por la Convención, pero, en cualquier caso, para la mayoría de las personas instruidas todas estas sociedades están vivas y son entendidas por el corazón, aunque la razón no las comprenda del todo.

Vuelvo a insistir en que la sociedad bizantina, por el contrario, ha sufrido tanto por la indiferencia o la malevolencia de los escritores occidentales como por la falta

de preparación y la prolongada inmadurez de la ciencia rusa. Hablando llanamente, como solemos hacerlo en nuestras conversaciones, imaginamos a Bizancio como algo clerical y árido, y no sólo aburrido sino también miserable e infame. Se suele creer que entre la caída de la Roma pagana y la época del Renacimiento europeo existió un abismo profundo y oscuro, el abismo de la barbarie.

Desde luego, la literatura histórica dispone ya de unas cuantas obras magníficas que van poblando poco a poco este aburrido abismo con sombras e imágenes vivas (por ejemplo, los libros de Amadeo Thierry).

La historia de la civilización europea de Guizot fue escrita y publicada hace muchísimo tiempo. Contiene pocos elementos narrativos y costumbristas, pero, en cambio, el movimiento de las ideas, el desarrollo del nervio de la vida interior quedó retratado con fuerza y genialidad. Guizot dedicó su principal atención a Occidente, pero al hablar de la Iglesia cristiana no tenía más remedio que referirse continuamente a aquellas ideas, aquellos intereses que tenían idéntica importancia para el mundo occidental y para el Oriente cristiano. Porque la barbarie, entendida como salvajismo absoluto, primitivismo e inconsciencia, no existió de ningún modo en aquella época; lo que existió fue, como ya he dicho al principio, la cultura general bizantina, que excedía con mucho los límites del Estado bizantino, de la misma manera en que la civilización helénica traspasó en cierto momento los confines políticos de la Hélade y traspasa aún más sus fronteras políticas la civilización europea.

Hay otros libros científicos que pueden ayudarnos si queremos subsanar la escasez de imágenes que padecemos los que no somos especialistas en lo que se refiere a Bizancio. Pero no hay muchos que deseen buscar, y hasta que entre los rusos no haya personas dotadas de un don artístico como el de los hermanos Thierry, de Macaulay o de Granovski, personas dispuestas a consa-

grar su talento al bizantinismo, no se puede esperar una utilidad viva, una utilidad que llegue a los corazones.

Por ejemplo, si alguien adoptara o incluso vertiera al lenguaje moderno, con un estilo sencillo pero elegante, las hagiografías o la antigua *Menaón*[5] de Demetrio de Róstov que todos hemos leído y conocemos, esto ya sería suficiente para entender cuánta sinceridad, calor, heroísmo y poesía contenía el bizantinismo.

Bizancio no es la Persia de Zoroastro: existen fuentes para su historia, fuentes muy cercanas a nosotros, pero no tenemos todavía maestros que puedan hacer que nuestra imaginación y nuestro corazón se familiaricen con las imágenes de aquel mundo que por un lado pertenece al pasado lejano y por otro es perfectamente moderno y se relaciona de una forma orgánica con nuestra vida espiritual y estatal.

La introducción de uno de los libros de Amadeo Thierry (*Derniers Temps de l'Empire d'Occident*) contiene quejas muy bien formuladas contra el desprecio que manifiestan los escritores occidentales hacia la historia de Bizancio. Entre otras cosas, destaca la frivolidad del juego de palabras *bas-empire* (imperio bajo, ínfimo, desdeñable), caracterizando al cronista que dividió por vez primera la historia romana entre el alto (es decir, italiano) y el bajo (griego) imperio como un cronista poco hábil, frustrado e infeliz (*malencontreux*).

«No hemos de olvidar —dice Thierry— que fue precisamente Bizancio la que dio a la humanidad la más perfecta ley religiosa: el cristianismo. Bizancio propagó el cristianismo, le comunicó fuerza y lo unificó. [...] ¡Entre los ciudadanos del imperio bizantino hubo personas de las que pueden sentirse orgullosas todas las épocas y todas las sociedades!»

---

[5] Compilación de textos didácticos, principalmente relatos hagiográficos (365 en total, uno para cada día del año), que se destinó a la lectura en familia y que gozó de gran popularidad en Rusia. *(N. de los T.)*

CAPÍTULO II: EL BIZANTINISMO EN RUSIA

He dicho que el cesarismo romano, animado por el cristianismo, dio a la nueva Roma (Bizancio) la posibilidad de sobrevivir a la antigua Roma italiana en el plazo de una vida estatal *normal*: un milenio *entero*.

La situación del zarismo ortodoxo ruso fue aún más favorable.

Llevado al suelo ruso, el bizantinismo no halló lo que había encontrado en las costas del Mediterráneo: tribus que soportaban el peso de una antigua cultura, países limitados por el mar y expuestos al ataque de cualquier enemigo... ¡No! Lo que encontró fue un país salvaje, un país nuevo, apenas accesible e inmenso; halló un pueblo sencillo y virgen, casi sin experiencias, un pueblo cándido y recto en sus creencias.

En lugar de un dictador electo, revocable y con un poder vitalicio, el bizantinismo halló entre nosotros al gran duque de Moscovia, que gobernaba Rusia de una forma patriarcal y hereditaria.

El bizantinismo estaba dominado por una idea jurídica abstracta; en Rusia, esta idea se encarnó en los linajes reales, sagrados para el pueblo.

El sentimiento monárquico gentilicio, el legitimismo ruso, se manifestó en primer lugar en la familia de los Rurikóvich, para pasar luego a la casa de los Románov.

El sentimiento gentilicio, que tenía tanta fuerza en Occidente entre el elemento aristocrático de la sociedad, mientras que en nuestra nobleza era mucho más débil, se expresó sobre todo en el monarquismo. Nuestro Estado, que en sus orígenes poseía un carácter gentilicio (como el patrimonio de una familia), más tarde se desarrolló, de tal forma que el sentimiento gentilicio propio de la sociedad tomó una orientación estatal. Nuestro Estado siempre fue más poderoso, tuvo unos cimientos más profundos y una estructura más elaborada que la aristocracia y que la misma institución familiar. Debo confesar que no entiendo a quienes hablan del sentido

familiar de nuestro pueblo. He observado bastantes pueblos distintos y también he leído sobre el tema, como lo han hecho, naturalmente, muchos otros. En Crimea, Malorrusia, Turquía, Austria y Alemania he visto lo mismo. Sostengo que casi todos los pueblos extranjeros, y no solamente los alemanes y los ingleses (que son muy conocidos), sino también otros muchos, como los malorrusos, los griegos, los búlgaros, los serbios y probablemente (si damos crédito a numerosos libros y narraciones) los franceses que viven en el campo o en la provincia e incluso los turcos se sienten más apegados a la familia que nosotros, los rusos.

Se suele pensar que la familia turca no es una familia auténtica. Resulta muy fácil afirmarlo y dejar de reflexionar sobre ello. Otra cosa es que el ideal cristiano de la familia supere al de los musulmanes. Desde luego, esto es cierto, y entre los pueblos cristianos que poseyeron un sentimiento de familia innato o adquirido en el curso de su historia, como, por ejemplo, las naciones germánicas, este ideal se manifestó de un modo tan poderoso, firme y hermoso como nunca lo hizo en otro lugar. Para convencernos de ello basta con recordar el incomparable encanto de las escenas familiares de Dickens y Walter Scott, escenas que representaron, aunque con menor fuerza artística, casi todos los escritores ingleses. Por otro lado, recordemos que la filosofía moral alemana fue la primera en desarrollar estrictamente la idea del deber familiar, *el deber por el deber*, incluso separado de la ley religiosa. ¿Podemos imaginar a un escritor ruso a quien *se le ocurriera* antes que a los alemanes reflejar esta tesis y la expusiera tan bien, de una forma tan entretenida y con tanta originalidad? Seamos sinceros y convengamos en que lo que digo es verdad; tal vez triste, pero verdad.

En cuanto a las imágenes artísticas, que alguien compare a los más ingeniosos escritores rusos con los ingleses y verá enseguida si tengo razón. ¿Acaso son comparables las escenas familiares del conde León Tolstói

con las de Walter Scott y, especialmente, Dickens? ¿Acaso *La infancia y la adolescencia*[6] puede compararse en calor y apasionamiento lírico con *David Copperfield*? ¿Pueden equipararse en cuanto a riqueza y fuerza la vida familiar descrita en *Guerra y paz* o los detalles familiares (muy pocos) de las obras de Turguénev y Goncharov con la idílica belleza de los cuadros familiares de la literatura inglesa? ¿Acaso podemos imaginar a algún gran poeta ruso escribiendo algo como *La campana* de Schiller? ¿Se encuentra algún sentimiento familiar poderoso en los libros de Pushkin, Lérmontov y el poeta cuasi-campesino Koltsov?

[...] Si encontramos una vieja familia típicamente rusa (es decir, en la cual ni el padre ni la madre sean de origen alemán, griego, polaco o malorruso), una familia sólida y con una firme moral, veremos que se apoya en el cristianismo ortodoxo, en la Iglesia, en la religión, en el bizantinismo, en los mandamientos y en la idea del pecado, y no en un sentido ético exento de religiosidad que incluso pueda mantenerse tras la desaparición de la fe, no en una idea abstracta del deber, es decir, no en un sentimiento que por una parte ignora los mandamientos y el pecado y que, por otra parte, tampoco admite el eudemonismo liberal y estético, esa tolerancia mutua e indulgente que tanto fascinó a la nobleza de los países latinos en los siglos XVII y XVIII y que quiso predicar Chernishevski con su novela *¿Qué hacer?* Esta novela, repulsiva desde el punto de vista artístico, grosera y mal escrita, prestó, sin embargo, una especie de servicio negativo al manifestar por vez primera con claridad qué es lo que pretende esa clase de personas.

Todo principio que, mediante una coherencia unilateral, se lleva hasta sus límites extremos, no sólo puede volverse mortífero, sino suicida. Si, por ejemplo, llevamos la idea de la libertad personal hasta sus últimas con-

---

[6] Obra de L. Tolstói. *(N. de los T.)*

clusiones, dicha idea podría conducir, a través de la anarquía extrema, a un comunismo sumamente despótico, a la violencia legal y permanente de todos sobre uno o, en otro sentido, a la esclavitud personal. Dad a la gente el derecho de venderse de por vida como esclavos a cambio de una vida tranquila, de la manutención, del pago de sus deudas, etc., y veréis cuántos siervos o semiesclavos voluntarios habría incluso en nuestro tiempo. [...]

De modo que en nuestro país el sentimiento gentilicio en el caso de la familia, insisto, se expresó de forma más débil que en otros pueblos. Lo mismo podemos decir del principio aristocrático. La historia dio toda la fuerza de nuestro sentimiento gentilicio al poder estatal, a la monarquía y al zarismo. [...]

En todas partes hay personas privilegiadas, poder unipersonal, familia, diferentes asociaciones y comunidades, ya que se trata de las fuerzas reales y las partes inevitables de todos los organismos sociales. Pero se combinan de formas diferentes y no son iguales en fuerza y grado de expresión entre las diversas naciones y en distintas épocas.

Creo que no me equivoco al afirmar que en la primera etapa del desarrollo del Estado predomina el principio aristocrático. Cuando la vida de un Estado se halla en su cenit surge la tendencia al poder unipersonal (aunque se manifieste en forma de un presidencialismo muy acusado, de una dictadura provisional, de la demagogia personal o de la tiranía, como en el caso de los helenos en su período floreciente), y hacia la vejez o la muerte del Estado se establece el principio democrático, igualitario y liberal.

Dependiendo del matiz o la fuerza real que haya predominado en uno u otro pueblo, todas las demás fuerzas se impregnan, se tiñen de sus elementos.

Entre nosotros, el zarismo dinástico y hereditario fue tan robusto que el principio aristocrático adoptó bajo su influencia un carácter de servicio, poco o nada hereditario, un carácter mucho más estatal que personal y feu-

dal y, desde luego, nada municipal. Se sabe que el *mestnichestvó*[7] tenía las características propias de un servicio estatal, de una burocracia. Los boyardos estaban más orgullosos del servicio que habían prestado al zar sus padres y abuelos que de la antigüedad de su linaje y de la ciudad o el castillo a los que estuvieron vinculados su poder y su familia.

Los esfuerzos emprendidos por la dinastía real de los Románov y las reformas más radicales de Pedro modificaron únicamente los detalles, pero la esencia no podía ser cambiada. [...]

Luis XIV y Pedro I vivieron casi en la misma época, pero la autocracia del primero homogeneizó Francia de un modo considerable, borrando los últimos vestigios de la antigua y vigorosa independencia feudal. La Francia del siglo siguiente avanzó rápidamente hacia la democratización y la mezcolanza política.

En cambio, la autocracia de Pedro dividió más que antes a Rusia y preparó la época aristocrática y diversificada de Catalina I y Alejandro I. Con el paso del tiempo, nuestra nobleza, que no era ni antigua y ni poderosa y que había sobrepasado los límites de su vida natural, perdió su posición especial, la cual, si se hubiera conservado, podría haber provocado la reacción violenta de las capas inferiores. El papel privilegiado de la nobleza se extinguió no tanto por la reducción de sus derechos y privilegios como por la donación de esos derechos y privilegios a otros grupos. La igualación, que era inevitable, se realizó merced a una evolución orgánica.

Una vez más debemos explicar el carácter pacífico de esta igualación por la fuerza y el vigor de nuestra monarquía hereditaria, así como por la excelente educación histórica que nos proporcionó, ya que su menta-

---

[7] Sistema de asignación de puestos en la administración estatal que se fundamentaba en la antigüedad del linaje. El *mestnichestvó* limitaba en gran medida la libertad de acción del monarca. *(N. de los T.)*

lidad reunía tres principios poderosos: el cesarismo romano, la disciplina cristiana (la doctrina de la obediencia a las autoridades) y nuestro principio gentilicio, que concentró toda su fuerza en la dinastía real y resultó tan débil (en comparación con otros pueblos) en la familia, en la nobleza y, tal vez, en la misma *obshina*[8] rusa.

Desde el comienzo mismo de nuestra historia vemos que las fuerzas sociales reales adoptan combinaciones extrañas, y no se asemejan en nada ni a las de los romano-helenos ni a las de los bizantinos o los europeos. Nuestro sistema feudal (*udel'naia*) corresponde, por un lado, a esa aristocracia primitiva, sencilla en sus costumbres e ideas pero separada del pueblo, que encontramos en los albores de todos los Estados, como los rudos patricios de la Roma de los primeros tiempos (y probablemente en otros pueblos itálicos), los antiguos caballeros germanos, etc.

La movilidad de cargos y la inmovilidad y persistencia del linaje, el predominio del principio de gentilicio sobre el personal y el electivo-municipal que representaba el *veche*, todo ello caracterizaba nuestro sistema feudal, considerado como una aristocracia primitiva. Sin embargo, ocultaba profundos rasgos monárquicos precisamente porque, a excepción del linaje de los Rurik, que se multiplicó inesperadamente, no existió ninguna aristocracia vigorosa y organizada. El espíritu de las

---

[8] Las *zadrugui* yugoslavas tenían un carácter mucho más familiar que nuestras *obshinas*; en la *zadruga* es más notable el principio gentilicio, mientras que en nuestra *obshina* sobresale el principio estatal y comunitario. En general, entre los yugoslavos y los griegos estos dos principios, el familiar-patriarcal y el jurídico-municipal, son más evidentes que entre nosotros. Añadiré algo más: ¿en qué ideales, en los familiares o en los religiosos, se concentró la actividad poética de nuestro pueblo llano? Entre los ucranianos, los griegos, los serbios y los búlgaros no existe la poesía mística, mientras que los rusos provenientes del pueblo humilde (los cismáticos) manifiestan una gran riqueza en este aspecto.

constituciones de nuestros *veche* era probablemente tan igualitario que su resistencia al poder centralizador no pudo ser muy fuerte una vez que los boyardos dieron a entender de una vez para siempre que su posición no se apoyaba en sus feudos (es decir, en bienes personales), ni en sus municipios, sino en el servicio estatal. Nuestra aristocracia adoptó, al final, el carácer de una burocracia, mientras que la burocracia se volvía hereditaria. El servicio al Estado proporcionaba derechos que se heredaban. El principio gentilicio, que la historia desterró de la aristocracia, se propagó por otras partes de la sociedad, penetrando en el Estado de los mercaderes y comunicando al clero el levitismo hereditario del que carecía en Bizancio.

Bajo la influencia de los enemigos externos y del bizantinismo afín, nuestros feudales, nuestra nobleza de sangre, cayeron y pasaron a formar parte, junto con otras familias nuevas, de la aristocracia de servicio. Gracias a todos estos cambios y transformaciones la vida en Rusia se diversificó y evolucionó; el zarismo central, que había pasado por la escuela del bizantinismo, se fortaleció, mientras que Rusia crecía y se hacía más sabia.

De esta manera, entre nosotros el principio municipal, el aristocrático-hereditario, el gentilicio e incluso el familiar siempre fueron más débiles que en otros sitios, según he intentado demostrar.

Sólo tres cosas tienen fuerza y poderío en nuestro país: el cristianismo bizantino, la autocracia hereditaria e ilimitada y, tal vez, nuestra *obshina* campesina (al menos, ésta es opinión de muchos sobre nuestra *obshina*: la de los conservadores de la autocracia y la ortodoxia y la de sus adversarios, como el socialista español Emilio Castelar; pero no voy a detenerme en la *obshina*, pues mi objetivo es diferente).

Lo que quiero decir es que nuestro zarismo, que resultó para nosotros tan fértil y salvador, se fortaleció bajo la influencia de la ortodoxia, de las ideas bizantinas y de la cultura bizantina.

Las ideas y la cultura bizantinas agruparon a la semisalvaje Rus en un solo organismo. El bizantinismo nos dio fuerza para poder resistir la derrota y el largo vasallaje impuesto por los tártaros. El icono bizantino del Divino Salvador que adornaba el estandarte real protegió a las tropas cristianas del príncipe Demetrio en el campo de batalla donde por primera vez enseñamos a los tártaros que la Rusia moscovita ya no era como antes, un país desgarrado y desmembrado.

El bizantinismo nos dio fuerza para luchar contra Polonia, Suecia, Francia y Turquía. Bajo su insignia, si nos mantenemos fieles a ella, seremos capaces de resistir el ataque de toda Europa en el caso de que ésta, después de haber destruido todo lo que hay de noble en sus países, ose imponernos la podredumbre y el hedor de sus nuevas leyes sobre el mezquino bienestar terrenal y la extrema vulgaridad.

G. K. Kostomárov es, sin duda, un malorruso con talento, pero ¿quién podría calificarlo como un simpatizante del nacionalismo ruso? No obstante, basta con abrir su *Historia de la época de las revueltas* (no estoy seguro de recordar exactamente el título del libro) para entender hasta qué punto ha sido importante para nosotros el bizantinismo, con el doble carácter, en la Iglesia y en la autocracia hereditaria, con el cual se estableció en Rusia. En la época del interregno los polacos ocuparon Moscú y varios impostores aparecieron sucesivamente en lugares diversos. Las tropas rusas habían sido derrotadas en todas partes. Los boyardos eran traidores o impotentes, o bien vacilaban y se mantenían callados; en las *obshinas* de los pueblos dominaba la discordia. Pero bastaba con que un polaco entrara en una iglesia ortodoxa sin quitarse el gorro o mostrando la menor irreverencia hacia la ortodoxia para ver cómo enseguida se excitaba apasionadamente el patriotismo ruso. «En aquel tiempo sólo la ortodoxia unía al pueblo ruso», dice el señor Kostomárov. [...]

Incluso nuestro cisma ruso lleva el sello de un pro-

fundo bizantinismo. Una parte del pueblo se enfadó con la Iglesia y el gobierno al creer que se estaba deteriorando la ortodoxia bizantina por la introducción de novedades y avances. Nuestros cismáticos creen ser más bizantinos que los adeptos de la Iglesia dominante. Y además (según el testimonio de todas las personas que han estudiado adecuadamente nuestro cisma), los cismáticos no reconocen el derecho de la sublevación política; buenos conocedores de la antigua literatura religiosa, encuentran en ella, en esta literatura de Bizancio, la doctrina sobre la obediencia estricta a las autoridades del país. Vasili Kelsiev lo describió mejor que otros, de un modo más convincente. Yo mismo, cuando vivía, como él, a la orilla de Danubio, pude comprobar que había entendido el quid de la cuestión. [...]

El espíritu bizantino, los principios y las influencias bizantinas atraviesan como un complejo tejido nervioso todo el organismo social ruso. [...]

Y no sólo la obediencia, sino también otros sentimientos nobles y elevados le fueron inculcados a nuestro pueblo en virtud de la prolongada disciplina que regía su vida.

Hace poco encontré casualmente en una revista ortodoxa la siguiente observación:

«En condiciones de absoluta ausencia de cualquier tipo de libertad e independencia en la vida social y cívica era lógico que nuestro campesino intentara tomarse la revancha siendo libre en la vida espiritual e independiente en la esfera del pensamiento» (*Jristianskoie chtenie*, *Sobre el misticismo popular ruso*, de N. N. Bársov).

Es verdad que esto condujo a las herejías y al cisma, pero, al mismo tiempo, tuvo como resultado, por una parte, *el florecimiento poético* y, por otra, una actitud de *indiferencia hacia las cuestiones políticas y una sublime carencia* de espíritu demagógico, es decir, exactamente lo que ha sido desde siempre el objetivo del cristianismo. «Mi reino no es de este mundo.»

Esta dirección es útil por igual tanto para la sabiduría práctica de los pueblos con respecto a la política como para el desarrollo de las aptitudes poéticas. La sabiduría práctica de un pueblo consiste precisamente en el hecho de no anhelar el poder político y participar lo menos posible en los asuntos del Estado. Cuanto más restringido es el círculo de personas que se mezclan en la política, tanto más firme y eficaz es esta política, tanto más inteligentes y agradables son los políticos.

En resumen, desde cualquier ángulo que miremos la vida y el Estado en Rusia, veremos que el bizantinismo, es decir, la Iglesia y el zar, llega directa o indirectamente hasta el mismo fondo de nuestro organismo social.

Nuestro poderío, nuestra disciplina, la historia de nuestra educación, nuestra poesía, todo lo que está vivo en Rusia se encuentra orgánicamente vinculado a nuestra monarquía hereditaria consagrada por la ortodoxia, de la cual somos sus herederos naturales y representantes en el mundo.

El bizantinismo organizó a nuestro pueblo, el sistema de ideas bizantinas creó nuestra grandeza al amalgamarse con nuestros principios toscos y patriarcales, con nuestro antiguo e inicialmente vulgar materialismo eslavo.

Si traicionamos al bizantinismo, *aunque sea en nuestros pensamientos secretos*, arruinaremos Rusia, ya que tarde o temprano los pensamientos secretos pueden encontrar la ocasión para materializarse.

Dejándonos llevar por la fría y engañadora sombra del aburrido y despreciable bien universal o por el unilateral sentimiento tribal podemos quebrantar antes de tiempo y de una manera irreparable el organismo de nuestro reino, un organismo vigoroso pero proclive, como todo en este mundo, a la enfermedad e incluso a la descomposición, por lenta que ésta sea.

La idea del bien universal, la religión de la utilidad global es la más fría y prosaica, y además la más inverosímil, la más inviable de todas las religiones.

En todas las religiones positivas, además de su enorme poesía y extraordinario poder organizativo, hay algo real, algo tangible. *En la idea del bien universal no hay nada real.* En todas las religiones místicas los hombres comparten, al menos, un principio básico: «Cristo es Hijo de Dios y Salvador», «Roma es la ciudad de Marte», «El papa es infalible *ex cathedra*», «No hay más que un Dios y Mahoma es su Profeta», etc.

Y si nos ponemos a reflexionar sobre el *bien común* (lo cual no se suele hacer en nuestro tiempo, en el que se habla del bien y la utilidad), ¿qué es lo que resulta *real y posible* en él?

Se trata de una abstracción inerte que no puede conducir a nada bueno, a nada palpable, y eso es todo. Uno cree que el bien común consiste en sufrir y descansar sucesivamente, y en rezar a Dios; otro opina que el bien común equivale a trabajar para gozar después, sin creer nunca en cosas ideales; el tercero sostiene que se trata simplemente de un placer constante, etc.

¿Cómo podríamos reconciliar estas opiniones para que todos nosotros tengamos una utilidad (me refiero a una utilidad que resulte grata, no aleccionadora).

Si el cosmopolitismo y la utilidad universal no son más que palabras huecas que ya hoy empiezan a causar aburrimiento y desprecio, no podemos decir lo mismo en cuanto al sentimiento tribal.

Una humanidad feliz y que comparta las mismas opiniones sería una fantasía, y ni siquiera demasiado atractiva y hermosa, pero la tribu constituye sin duda un fenómeno muy real. En consecuencia, los sentimientos y las preferencias tribales nos parecen bastante naturales y comprensibles, aunque en ellos también hay mucha irreflexión, mucha superstición de moda, mucha palabrería.

¿Qué es la tribu sin su sistema de ideas estatales y religiosas. ¿Por qué debemos amarla? ¿Por la sangre? Pero, por un lado, nadie tiene la sangre pura, y a veces uno ama Dios sabe qué sangre, dando por supuesto que se trata de la propia o de una sangre afín. ¿Y qué es la

sangre pura? ¡La esterilidad espiritual! Todas las grandes naciones tienen siempre sangres muy mezcladas.

¿La lengua? Pero ¿qué es la lengua? Apreciamos la lengua como expresión de las ideas y los sentimientos que nos resultan familiares y queridos. Los brillantes ataques antieuropeos de Herzen, escritos en francés, producen una impresión más rusa que los artículos de *Golos* redactados en ruso, etc.

Amar a la tribu por sí misma es una falsedad. Otra cosa es que la tribu en que hemos nacido se muestre conforme a nuestras ideas preferidas, a nuestros sentimientos más profundos.

La idea de las naciones tal como la introdujo Napoleón III en la esfera política, en este nuevo aspecto que está ahora de moda, no es otra cosa que el *democratismo liberal* que desde hace mucho tiempo está procurando la destrucción de los grandes ámbitos culturales de Occidente.

La igualdad de las personas, la igualdad de los Estados sociales, la igualdad (es decir, la homogeneidad) de las provincias, la *igualdad de las naciones*, todo ello forma parte del mismo proceso: la misma igualdad universal, la libertad universal, la amena utilidad universal, el bien universal, la anarquía universal o el pacífico aburrimiento universal.

La idea de las nacionalidades puramente tribales, que aparece en el siglo XIX, es en esencia una idea cosmopolita, antiestatal y antirreligiosa que encubre muchas fuerzas destructivas y no contiene ninguna creadora, que no contribuye a que las naciones se diferencien por su cultura, ya que la cultura no es otra cosa que originalidad[9], pero ésta desaparece en todas partes a causa de la libertad política. El individualismo acaba con la individualidad de las personas, las regiones y las naciones.

---

[9] Un *chino* y un *turco* son, por tanto, más *cultos* que un belga y un suizo.

Francia se ha arruinado definitivamente al apoyar este principio; esperemos un poco para ver lo que pasará con Alemania. Sus tardíos laureles son muy verdes, mientras su organismo es apenas más joven que el francés.

El que sea un radical exacerbado, es decir, un destructor, que ame la pura idea nacional y tribal, la cual no es otra cosa que una variación particular de la destructiva idea cosmopolita. Pero el que no sea un radical, que reflexione un poco sobre lo que acabo de decir.

CAPÍTULO III: QUÉ ES EL ESLAVISMO

¡No hay respuesta!

En vano buscaríamos unos rasgos claros y definidos, unas características históricas que fueran comunes a todos los eslavos.

El eslavismo sólo puede ser interpretado como una generalización de carácter étnico-tribal, como un ideal de sangre común (aunque no del todo pura) y lenguas parecidas.

Sin embargo, la idea del eslavismo no es una generalización histórica, no es la quintaesencia de los elementos religiosos, jurídicos, costumbristas y artísticos que, en conjunto, componen el cuadro completo y vivo de una determinada cultura.

Decid «cultura china» y todo el mundo más o menos sabrá de qué se trata. Decid «cultura europea» y, a pesar de la compleja historia del Occidente europeo, habrá ciertos rasgos idénticos en todas las épocas y compartidos por todos los Estados occidentales; unos rasgos que en conjunto pueden servir para hacer una clasificación histórica, para definir cuáles son los elementos que han distinguido y siguen distinguiendo la cultura romano-germana en general de todas las demás culturas muertas y vivas, como la japonesa-china, la islámica, la del Egipto antiguo, la caldea, la persa, la helena, la romana y la bizantina.

En cuanto a las civilizaciones concretas, por ejemplo la anglosajona, la italiana y la española, tampoco cuesta demasiado discernir sus rasgos distintivos. Cada una de estas civilizaciones tenía una literatura propia; en los albores de su etapa floreciente prevaleció una forma estatal; una sola religión (sea católica o protestante) estuvo estrechamente vinculada a su destino histórico, y cada una de ellas tuvo una escuela de pintura, unos estilos arquitectónicos, unas melodías musicales y unas corrientes filosóficas más o menos elaboradas, evidentes y accesibles al estudio.

De modo que a la cultura germana, a la anglosajona, a la francesa, a la española antigua o a la italiana de la época de Dante, León X, Rafael, etc., a estas ideas abstractas de las culturas occidentales concretas no sólo les corresponden unos cuadros históricos claros, sino incluso una idea más general, la idea de la cultura europea, opuesta a la bizantina, a la helena, a la romana, etc., de modo que parece más clara y definida a causa de esta comparación.

Así, por ejemplo, si un hombre imparcial y cultivado, pero *no cristiano*, mirara hacia Europa considerando todo su pasado y presente, se diría a sí mismo que en ningún otro sitio había visto un desarrollo tan intenso del poder espiritual (y por tanto, de la influencia política) como el del *sumo pontífice que vive en una de las ciudades del Sur*, ni tampoco una *religiosidad tan ferviente y espiritualizada en los reyes y en los pueblos*, un estilo tan majestuoso y exaltado, tan delicado y complejo en la construcción de los templos, un concepto tan elevado e incluso exagerado de la dignidad personal, del honor privado y de esa moralidad autosuficiente que primero existió en un Estado social y más tarde se extendió a los otros; asimismo, nunca habría visto tanto respeto y tanta amabilidad con respecto a las *mujeres*, etc. Luego vería un ateísmo como nunca antes había existido, una demagogia más terrible que la ateniense, una *persecución universal del sumo pontífice, tan venerado antaño*, unos descubrimientos inéditos en la ciencia real, en las máquinas, etc.

En consecuencia, incluso una idea tan general de la cultura europea resulta clara y corresponde a un cuadro histórico orgánicamente interrelacionado.

Pero ¿acaso hay en el eslavismo una idea general y clara como la europea? ¿Dónde está el cuadro histórico vivo y expresivo que corresponda a esta idea?

Los cuadros históricos concretos de los Estados eslavos son suficientemente claros (aunque en ciertos aspectos resultan menos expresivos y ricos en contenido que los cuadros históricos de Francia, Alemania, Inglaterra y España); pero ¿dónde está la relación común entre estos cuadros concretos y llenos de vida de los eslavos *si uno los examina de cerca*? Se pierde en los fabulosos tiempos de las tribus de los *piasti*, *asparaji* y *liubushi*. [...]

El eslavismo en general debe fundirse con el bizantinismo, ya que no vemos ningún otro principio de disciplina entre los divididos pueblos eslavos. Nos guste o no este principio, sea bueno o malo, lo cierto es que sólo el bizantinismo constituye un ancla segura para la salvación de los rusos y los eslavos.

CAPÍTULO VI: ¿QUÉ ES EL PROCESO DEL DESARROLLO?

Ahora me toca dejar por un tiempo a los eslavos y a nuestro bizantinismo ruso y trasladarme muy lejos de mi objeto principal.

Sin embargo, procuraré ser tan breve como sepa hacerlo.

Me preguntaré sobre todo: ¿qué significa el término *desarrollo* en general? No es casual que la gente emplee sin cesar esta palabra en la actualidad. En este sentido, es probable que la inteligencia humana se encuentre en buen camino, aplicando de una forma muy acertada una idea elaborada por las ciencias reales, naturales, a la vida psíquica y a la vida histórica de ciertas sociedades e individuos.

Muchas veces se habla del desarrollo de la inteligencia, de la ciencia, se habla de un pueblo en vías de desarrollo, del desarrollo de la cultura, de las leyes de la evolución histórica, del desarrollo ulterior de las instituciones, etc. Todo esto está bien, pero también hay errores: precisamente cuando examinamos con atención la palabra *desarrollo*, vemos que a veces se emplea para designar procesos y Estados muy diversos. Así, por ejemplo, en ruso solemos hablar de una persona *desarrollada* para referirnos a una persona erudita, culta o instruida. Pero no se trata de las mismas cosas. Una persona instruida, educada y cultivada en diversos aspectos y una persona erudita son nociones distintas. Fausto es una persona desarrollada, mientras que el Werther de Goethe es un hombre erudito pero nada desarrollado.

Veamos otro ejemplo. Una expresión que me parece poco acertada es la del «desarrollo de la alfabetización del pueblo».

Otra cosa es hablar de la *divulgación* o *propagación* de la alfabetización. La *propagación* de la alfabetización, del alcoholismo, del cólera, de las buenas costumbres, de la abstención del alcohol, del ahorro, de las líneas ferroviarias, etc., todos estos fenómenos nos hablan de que se *propaga* algo *homogéneo, general y simple.*

En cambio, la *idea del desarrollo* en las ciencias exactas y reales, desde donde fue transferida al campo de la historia, implica *un proceso complejo* y, observemos de paso, a *menudo totalmente contrario al proceso de la divulgación o propagación*, es decir, un proceso casi opuesto al de la propagación.

Si examinamos más de cerca los fenómenos de la vida orgánica (la idea del desarrollo surgió como resultado de las observaciones en este campo), veremos que en ella el proceso del desarrollo significa lo siguiente: *un ascenso gradual desde lo primitivo hasta lo complejo*, una individualización paulatina, una *separación con respecto al mundo exterior, por una parte, y por otra con*

respecto a los organismos afines o emparentados y a todos los fenómenos familiares y similares.

Un movimiento lento desde la atonía, *desde la simplicidad hacia la originalidad y la complejidad.*

El lento proceso de complicación de los elementos compuestos, el crecimiento de la riqueza interior se produce al mismo tiempo que el paulatino fortalecimiento de la unidad. De forma que el *punto superior del desarrollo*, no sólo de los cuerpos orgánicos sino, en general, de los fenómenos orgánicos, *representa el grado superior de complicación, relacionado con una unidad interior despótica.*

El mismo crecimiento de la hierba, del árbol y del animal ya implica una complicación; sólo que, al hablar del crecimiento, nos referimos sobre todo al aspecto de la cantidad, y no al de la calidad, no tanto al cambio de la forma como al de las dimensiones.

El contenido se complica de un modo cualitativo durante el crecimiento. Supongamos que una hierba todavía no ha dado flores ni fruto pero ha crecido; es decir, aunque no observemos en ella ningún cambio morfológico, sea interior (microscópico) o exterior (que pueda ser captado por la vista), ni enriquecimiento alguno, tenemos, no obstante, derecho a decir que la hierba se ha vuelto más compleja, ya que la *cantidad* de células y fibras se ha multiplicado.

Además, un examen detallado demuestra que durante el proceso del desarrollo siempre tiene lugar una permanente modificación de la forma, tanto en lo particular (por ejemplo, en la dimensión de las células y las fibras) como en lo general (es decir, aparecen nuevas características que hasta este momento no han existido en el cuadro del organismo completo). El desarrollo de los cuerpos de los animales o de los organismos humanos e incluso del espíritu y del carácter humano se realiza de la misma manera.

Como he dicho antes, no sólo los organismos completos, sino también todos los *procesos orgánicos* y todas

las *partes del organismo*, es decir, todos los fenómenos orgánicos, obedecen a la misma ley.

Pongamos por caso el cuadro clínico de una enfermedad[10], por ejemplo la neumonía (*Pneumonia*). La mayor parte de las veces el mal empieza de una forma *simple*, incluso tan simple que es difícil diferenciarlo de un catarro, de una *Bronchitis*, una *Pleuritis* o muchas otras enfermedades peligrosas o benignas. Se presentan los síntomas de malestar, fiebre, dolor en el pecho o en un costado y tos. Si en este momento el enfermo muere por razones ajenas a la enfermedad (por ejemplo, a causa de un disparo), encontraremos en sus pulmones muy pocas modificaciones, *muy pocas diferencias con respecto a otros pulmones*. El mal *no está desarrollado, no es complejo y, por tanto, aún no está individualizado y fuerte* (todavía no es peligroso ni mortífero, todavía tiene *poca influencia*). Cuanto más complejo se vuelve el cuadro, tanto mayor es la variedad de elementos distintivos que aparecen, tanto más fácilmente se individualiza el mal, se clasifica y se separa de los demás y, por otro lado,

---

[10] Temo merecer reproches por exponer de una forma demasiado extensa y detallada lo que muchos considerarán una simple comparación. La comparación, si es oportuna y *breve*, no sólo adorna el lenguaje, sino que incluso hace más accesible y claro el objeto en cuestión. En cambio, las comparaciones *largas* que fatigan al lector únicamente confunden y hacen que el pensamiento divague. Sin embargo, me apresuro a señalar que pretendo ofrecer *algo más que una simple comparación*; mi propósito es proponer algo semejante a una hipótesis en el campo del pensamiento social e histórico. Otra cuestión es si tengo o no razón, si expreso bien o no mi idea. Quiero advertir solamente que no se trata de hacer comparaciones, sino del deseo de indicar que las leyes del desarrollo y de la *desaparición* de los Estados probablemente coinciden en sus rasgos generales con las del mundo orgánico y, en general, con las normas del nacimiento, la vida y la muerte (*Einstehen*, *Dasein und Vergehen*) de todo lo existente que podemos percibir. Todo el mundo sabe que *los Estados se derrumban*, pero *¿cómo?*, *¿con qué sintomas?*, ¿y si están ahora presentes estos síntomas?, *¿y quién los tiene?* Éste era mi objetivo. *(N. del autor del año 1874.)*

tanto más fuerte e influyente se muestra. Los antiguos síntomas —la fiebre, el dolor, la debilidad, la tos, la asfixia, etc.— todavía persisten, pero aparecen otros nuevos, como la expectoración, con tonos que van, dependiendo del caso, desde el amarillo limón hasta el rojo oscuro. La auscultación descubre el específico *ronchus subcrepitans*. Luego llega el momento en que el cuadro es especialmente complejo: en una parte de los pulmones se observa el simple *ronchus subcrepitans*, que también se da en otros procesos, y en la otra parte el *ronchus crepitans* (semejante al crujir del pelo al frotarse lentamente cerca de un oído). En otro lugar la auscultación del pecho muestra el aliento bronquial llamado *souffle tubaire*, parecido al sonido que se hace al soplar por un tubo; esto quiere decir que el aire ya no pasa a los pulmones. Al final, puede suceder que descubramos al lado un nuevo absceso, una caverna, y entonces veremos y auscultaremos otros fenómenos, encontraremos un cuadro aún más complejo. Lo mismo nos ofrecerá la autopsia: 1) *intensidad*, 2) *complejidad*, 3) *individualización*.

Cuando el organismo comienza a recuperarse, *el cuadro clínico se simplifica*. Pero *si vence la enfermedad*, entonces *el cuadro del mismo organismo se simplifica*, de golpe o gradualmente.

Si se produce la recuperación, entonces la complejidad y la variedad de los síntomas que componen el cuadro clínico se van reduciendo poco a poco. La expectoración se vuelve más normal (menos individualizada), los ronquidos pasan a ser más habituales, más parecidos a los ronquidos de otros tipos de tos, baja la fiebre y los pulmones se hacen otra vez más *uniformes*, más *homogéneos*.

Si se produce la muerte empieza la *simplificación* del organismo. Las últimas horas agónicas de todos los moribundos son más sencillas y parecidas que la culminación de la enfermedad. Luego tiene lugar la muerte, la cual, como fue dicho hace tiempo, iguala a todo el mundo. El cuadro del cadáver es menos complejo que

el de un organismo vivo: todo en el cadáver se fusiona poco a poco y se confunde, los líquidos se solidifican, los tejidos sólidos se desmenuzan y todos los colores del cuerpo se funden en una tonalidad entre verde y marrón. Muy pronto será difícil distinguir un cadáver de otro. Más tarde, la simplificación y la fusión de los componentes continúan, avanzando progresivamente el proceso de descomposición, desintegración y *difusión* en el entorno. Las partes blandas del cadáver, al descomponerse, se desintegran en sus componentes químicos y alcanzan la extrema simplicidad inorgánica del carbono, el hidrógeno y el oxígeno, *se difunden* y *propagan* en el entorno. Los huesos, en virtud de la gran fuerza adherente de la cal, que consituye su base, sobreviven a todo lo demás, pero incluso ellos se descomponen en condiciones favorables, primero en fragmentos y más tarde en un polvo inorgánico e impersonal.

Por consiguiente, con cualquier objeto *desarrollado* que elijamos, sea una enfermedad (proceso orgánico complejo y único) o un cuerpo vivo y floreciente (organismo único y complejo), comprobaremos siempre que *a la muerte* y la descomposición *del último* (el organismo) y a la *desaparición del primero* (el proceso) les preceden los siguientes fenómenos: simplificación de las partes integrantes, *disminución del número de síntomas (indicios)* y *debilitamiento de la unidad* y la fuerza, acompañados de la *mezcolanza*. Todo se degrada paulatinamente, se mezcla, se funde para dejar de existir y a continuación descomponerse, pasando a ser algo general, que ya no vive por sí ni para sí.

Antes de la desaparición definitiva se debilita la individualización, tanto de las partes como del todo. El interior del objeto que está extinguiéndose se vuelve más homogéneo y más próximo al mundo que lo rodea, así como más semejante a los fenómenos afines (es decir, *más libre*).

De la misma manera, los huevos de todas las hembras presentan poca complejidad interior y son más simi-

lares al organismo materno que lo serán los embriones, así como más parecidos a los de otros animales y plantas. Los distintos embriones animales *se separan más* de los huevos, tienen *más diferencias microscópicas* entre sí y son menos semejantes. Los fetos maduros son aún *más variados* y se separan aún más entre sí, ya que presentan mayor complejidad y unidad, es decir, están más desarrollados.

Los bebés y los niños son más complejos y variados, y los jóvenes y los hombres maduros antes de llegar a la vejez se encuentran aún más desarrollados. Presentan mayor complejidad y unidad interior (dependiendo de la medida y del grado del desarrollo) y, por tanto, más síntomas diferenciales, más independencia del entorno, del cual se separan en mayor medida, y más originalidad.

Todo esto, repito, no se refiere sólo a los organismos, sino también a sus partes, es decir, a los sistemas (nervioso, sanguíneo, etc.), a los aparatos (digestivo, respiratorio, etc.), a los procesos normales y patológicos e incluso a aquellas unidades colectivas e ideales que la ciencia denomina especie, raza, clase, etc. Cuanto más superior, más desarrollada es la especie, la raza o la clase, tanto más variadas son sus secciones (o las partes que las constituyen), mientras que la colectividad, el todo, sigue presentando una gran unidad y naturalidad. Así, el perro doméstico es un animal muy desarrollado; por tanto, la sección de los mamíferos que se conoce por el nombre de perro doméstico es muy completa y cuenta con un gran número de variados representantes. La familia de los felinos (en el amplio sentido de la palabra), la de los cuadrumanos (los monos) o la de los vertebrados en general representan, a pesar de su extraordinaria variedad, una unidad estricta dentro de su plan común. Se trata de secciones de animales muy desarrolladas, con un contenido zoológico muy variado, individualizado y *rico en componentes*.

Lo mismo podemos observar en los organismos vegetales, en los procesos, los órganos y la clasificación de

la flora, de acuerdo con sus secciones o unidades colectivas.

Al principio todo es simple, luego se complica y después vuelve a simplificarse, pasando por la etapa de igualación y mezcolanza interior para simplificarse aún más a continuación por medio de la desintegración de las partes y la descomposición general que concluye en el «nirvana» inorgánico.

Si reflexionamos más al respecto, veremos que este proceso único y triple es propio no sólo del mundo que solemos designar como propiamente orgánico, sino, tal vez, de todo lo existente en el espacio y en el tiempo. Posiblemente es propio también de los cuerpos celestes, de la historia del desarrollo de su corteza mineral, así como de los caracteres humanos; es evidente en el movimiento de la evolución artística, de las escuelas de pintura, de los estilos musicales y arquitectónicos, de los sistemas filosóficos, de la historia de las religiones, de los organismos estatales y de todos los mundos culturales.

No puedo extenderme mucho ni desarrollar mi idea de una forma pormenorizada. Me limitaré a exponer unos cuantos ejemplos breves con sus correspondientes explicaciones. Por ejemplo, para un cuerpo celeste existe: 1) el período de la *simplicidad primitiva*, en el que dicho cuerpo se encuentra en un estado líquido, fundido y homogéneo; 2) el período medio, en que el estado en que se encuentra el cuerpo celeste podría describirse como el de la complejidad floreciente: el planeta aparece cubierto de corteza, agua, continentes y vegetación, está *habitado y es heterogéneo*; 3) el período de la *segunda catástrofe*, en que el cuerpo se enfría o funde de nuevo como consecuencia de un acontecimiento catastrófico, etc.

Veremos lo mismo en la historia del arte: *a*) el período de la simplicidad primitiva, en el que se incluyen las construcciones ciclópeas, los túmulos funerarios de los etruscos (que probablemente sirvieron de modelo para

las cúpulas y, en general, las líneas curvas de la arquitectura romana desarrollada), las isbas de los campesinos rusos, el orden dórico, las canciones épicas de las tribus primitivas, la música de los salvajes, la pintura primitiva de los iconos, los cuadros de estilo *lubok*, etc.; *b*) el periodo de la complejidad floreciente, con el Partenón, el templo de Diana en Éfeso (donde incluso las columnas estaban adornadas con estatuas), las catedrales de Estrasburgo, Reims, Milán, la basílica de San Pedro, la catedral de San Marcos, los grandes edificios romanos, Sófocles, Shakespeare, Dante, Byron, Rafael, Miguel Ángel, etc.; *c*) el período de la *mezcolanza*, que da paso a la segunda simplificación, a la decadencia, a la sustitución por otra cosa: todos los edificios de las épocas de transición, el estilo románico (desde la decadencia romana hasta el comienzo del gótico), todas las construcciones utilitarias modernas, como cuarteles, hospitales, escuelas, estaciones ferroviarias, etc. En la arquitectura, la unidad es lo que se conoce como estilo. En los períodos florecientes las construcciones son variadas dentro de los límites del estilo; no están presentes ni la mezcolanza ecléctica ni la mediocre y decrépita simplicidad. En la poesía pasa lo mismo: Sofócles, Esquilo y Eurípides pertenecen todos al mismo estilo; más tarde todo se mezcla de una manera ecléctica y fría, se degrada y decae.

El moderno realismo literario podría servir como ejemplo de la segunda simplificación de los antiguos estilos europeos. Hay en él algo de ecléctico (es decir, *mezclado*) y degradado, cualitivamente degradado, *banal*. Los representantes típicos de los grandes estilos de la poesía se diferencian mucho entre sí; tienen mucho contenido interior, muchos componentes diferenciales y mucha individualidad. Incorporan muchas características que pertenecen a su siglo (contenido), así como características que les pertenecen a ellos mismos, a su personalidad, a la unidad de su espíritu personal, lo cual se refleja en la variedad del contenido. Dante, Shakespeare,

Corneille, Racine, Walter Scott, Goethe y Schiller son así.

En la actualidad, especialmente después de 1848, todo empieza a estar más mezclado y más homogéneo: el estilo común es la ausencia de estilo y de espíritu subjetivo, de amor y sentimiento. Dickens en Inglaterra y George Sand en Francia (me refiero a sus obras antiguas), por muy diferentes que fueran entre sí, fueron los últimos representantes de la *unidad compleja*, de la fuerza, la riqueza y la cordialidad. El realismo, que se basa en la simple capacidad de observación, es tan pobre y sencillo que ya no necesita autor, personalidad ni inspiración; por eso es más vulgar, *más democrático*, *más accesible a cualquier* hombre mediocre capaz de leer y escribir.

El moderno realismo objetivo, impersonal y universal no es otra cosa que la segunda simplificación ecléctica que siguió a la objetividad cordial de Goethe, Walter Scott, Dickens y las primeras obras de George Sand.

Las odas, los madrigales y epopeyas vulgares que estaban al alcance de todos en el siglo pasado representaban la simplificación y degradación del anterior clasicismo francés, del clasicismo elevado de Corneille, Racine y Molière.

En la historia de la filosofía observamos el mismo proceso: *a*) la simplicidad primitiva (los aforismos de la sabiduría popular, los primeros sistemas, como el de Tales, etc.); *b*) la complejidad floreciente (Sócrates, Platón, los estoicos, los epicúreos, Pitágoras, Spinoza, Leibniz, Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel); *c*) la segunda simplificación, la mezcolanza y la desaparición, el paso a una sustancia distinta (los *eclécticos* impersonales de todos los tiempos, como Cousin), y más tarde el realismo de la fenomenología, que rechaza la filosofía abstracta, la metafísica (los materialistas, los deístas y los ateos). El realismo es *muy simple*, ya que ni siquiera se trata de un sistema, sino de un simple método: es la *muerte* de los sistemas anteriores. No cabe duda de que el materia-

lismo es un sistema, pero es, desde luego, el más sencillo, ya que nada puede ser más simple y vulgar que decir que todo es materia y que no hay ni Dios, ni espíritu, ni inmortalidad del alma, puesto que no lo podemos ver o tocar con las manos. En nuestro tiempo, esta segunda simplificación de la filosofía está al alcance no sólo de los jóvenes instruidos que, por su edad, se hallan en la etapa de la simplicidad primitiva, de la manzana inmadura, sino también de los seminaristas de constitución ciclópea[11], de los obreros parisienses, de los lacayos de las tabernas, etc. El materialismo casi siempre acompaña al realismo, aunque el realismo por sí mismo no da derecho alguno a profesar el ateísmo o el materialismo. El realismo rechaza todo sistema metafísico: no es otra cosa que desesperación, autocastración, y es por eso por lo que representa la *simplificación*. Sin embargo, de él no se derivan las *conclusiones materialistas*.

El materialismo, por su parte, es el último de los sistemas de la última época: puede reinar sólo hasta el momento en que el realismo se refiera a él con el escepticismo que le es propio. El escepticismo y el realismo suelen ser sucedidos por el renacimiento: unos adoptan nuevos sistemas ideales mientras que otros acusan una ferviente inclinación hacia la religión. Así pasó en la antigüedad y a principios de nuestro siglo, después del materialismo y el realismo del siglo XVIII.

Tanto la metafísica como la religión siguen siendo las fuerzas reales, las necesidades reales e indestructibles de la humanidad.

A la misma ley están sujetos los organismos estatales y todas las culturas del mundo, que también presentan con gran claridad estos tres períodos: 1) *la simplicidad primitiva,* 2) *la complejidad floreciente* y 3) *la segunda simplificación ecléctica.*

---

[11] Probablemente se trata de una alusión a Proudhon. *(N. de los T.)*

Más adelante me detendré especialmente en estos temas.

CAPÍTULO VII: SOBRE LA FORMA ESTATAL

Concluí el anterior capítulo con el siguiente pensamiento:

«El proceso único y triple, 1) de la simplicidad primitiva, 2) de la unificación y complejidad floreciente y 3) de la segunda simplificación ecléctica, es propio de todo lo existente, y también de la vida de las sociedades humanas, los Estados y los mundos culturales. El desarrollo de un Estado va siempre acompañado del descubrimiento de su propia forma estatal: la caída de un Estado se manifiesta en la desorganización de esta forma, en la mayor *semejanza con lo que lo rodea.*

Antes que nada me hago la pregunta: «¿Qué es la forma?».

La forma en general es la expresión de una idea que contiene la materia (el contenido). Se trata del elemento negativo del fenómeno, mientras que la materia es el elemento positivo. Como ejemplo de materia podemos tomar el vidrio, donde la forma del fenómeno es un vaso, un recipiente cilíndrico hueco por dentro: allí donde termina el cristal empieza el aire circundante, la materia del cristal no puede ir más allá, no se atreve a hacerlo si quiere seguir siendo fiel a la idea fundamental de cilindro hueco, si no quiere dejar de ser un vaso.

La forma es el despotismo de la idea interior que no permite dispersarse a la materia. Al romper los lazos de este despotismo natural, el fenómeno deja de existir.

La forma circular o elíptica que adopta el líquido en ciertas condiciones es la forma, es el despotismo de la idea interior.

La cristalización es el despotismo de la idea interior. En determinadas condiciones, la materia, sin dejar de ser ella misma, se cristaliza en forma de prismas,

octaedros, etc. De otra manera no puede actuar, bajo la amenaza de descomponerse, de dejar de existir.

La morfología vegetal y animal no es otra cosa que la ciencia del por qué una aceituna no *se atreve a* producir un roble, por qué un roble no *osa* transformarse en palmera, etc., ya que, desde que son semillas, se someten a la estipulación o *disposición* de tener las hojas, las flores y los frutos de una forma determinada y de ninguna otra. El hombre, cuando labra la piedra o funde el bronce (es decir, la materia) para esculpir la estatua de un semejante, cuando talla el marfil para hacer una bola, cuando pega y cose retales de tela para crear una flor artificial introduce desde fuera en la materia su propia idea, la cual ha sido tomada de la naturaleza.

Cuando fabrica una máquina hace lo mismo. La máquina se somete servilmente, en parte a la idea que el pensamiento humano ha introducido en ella desde fuera y en parte a su ley interna, a su esctructura físico-química, a su idea fundamental físico-química. Por ejemplo, con hielo es imposible construir una máquina tan sólida como la que se hace a base de hierro y cobre. Por otro lado, no es posible tallar en piedra una flor tan natural como las que se hacen de terciopelo o muselina.

El que quiera ser verdaderamente realista cuando resulte necesario serlo debería examinar las sociedades humanas desde este punto de vista. Sin embargo, esto no suele hacerse. La *libertad*, la *igualdad* y el *bien común* (¡especialmente el dichoso bien común!) se aceptan como dogmas de fe, ¡y encima se afirma que es algo muy racional y científico!

Pero ¿quién ha dicho que esto sea cierto?

La ciencia social apenas acaba de nacer, y los hombres, ignorando la experiencia secular y los ejemplos de la tan *venerada naturaleza*, prefieren ignorar el hecho de que no hay ninguna afinidad lógica entre el progresivo movimiento igualitario liberal y la idea del desarrollo, y aún más: *que el proceso igualitario liberal es la antítesis del proceso del desarrollo.* La idea interna

del proceso del desarrollo sujeta fuertemente el material social con su abrazo organizador y despótico, restringiendo sus impulsos centrífugos y disolventes. En cambio, el progreso que lucha contra todo despotismo —el de los estados sociales, el de las corporaciones, el de los monasterios e incluso el de la riqueza, etc.— *no es otra cosa que el proceso de la descomposición*, el proceso de la segunda *simplificación del todo y la mezcolanza de las partes integrantes* al cual me he referido más arriba, el proceso de desaparición de las configuraciones morfológicas que le eran propias orgánicamente (es decir, despóticamente) al cuerpo de la sociedad.

Los fenómenos del progreso igualitario liberal son semejantes a los procesos de la combustión, la putrefacción y el deshielo (el hielo es menos *libre* que el agua, ya que está limitado por la cristalización); son afines a los fenómenos propios de la evolución del cólera, que paulatinamente transforma a hombres muy poco parecidos entre sí en cadáveres muy homogéneos (igualdad) y más tarde en estructuras óseas casi idénticas (igualdad) para, finalmente, liberarlos (de una forma relativa, naturalmente) en forma de nitrógeno, hidrógeno, oxígeno, etc. (*«On est débordé»*, dicen muchos, pero se trata de otra cosa. El cólera también *on est débordé*. Pero ¿por qué no llamar al cólera por su nombre? ¿Por qué identificarlo con el renacimiento, el desarrollo y la organización?)

En todos los procesos de combustión, putrefacción y deshielo se observan los mismos fenómenos generales:

a) Pérdida de las peculiaridades que diferencian un árbol entero, un animal entero, un tejido entero y un cristal entero, que se han formado despóticamente, de todo lo *semejante y adyacente*.

b) Mayor *afinidad de las partes integrantes*, mayor *igualdad interna*, mayor homogeneidad de los componentes, etc.

c) Pérdida de las configuraciones morfológicas *estrictas*: todo se funde, todo se vuelve *más libre y más igual*.

En resumen, ¿qué tiene que ver la ciencia histórica real con las incomodidades, las necesidades, el despotismo y los sufrimientos? ¿Para qué sirven en nuestros días estos sentimentalismos anticientíficos tan agotados, tan prosaicos y tan mediocres? A la hora de analizar un problema, ¿qué deben importarme los lamentos de la humanidad? ¿Qué derecho científico tengo yo a pensar en las causas finales, las metas y el bien común, en lugar de emprender una investigación seria, prolongada e imparcial? ¿Dónde están esas investigaciones teóricas, imparciales, incluso amorales desde el punto de vista progresista pero científicamente honestas? ¿Dónde están?

Por imperfectas que sean todavía, las hay, aunque no para los demócratas y los progresistas.

¿Qué me importan, cuando me dedico a una investigación más o menos abstracta, *mis propios sufrimientos*, *mis propias incomodidades* y *mis propios lamentos*, y no digamos los de los demás?

Por un lado, el Estado es como un árbol que alcanza su pleno crecimiento, florecimiento y fecundidad, obedeciendo al mandato, misterioso, despótico e independiente de nuestra voluntad, de la idea interna que ha sido introducida en él. Por otro lado es una máquina, construida por los hombres de forma semiconsciente y que incorpora a éstos en calidad de ruedas, palancas, tornillos y átomos. Al final, es una máquina que produce y forma hombres. Dentro del Estado, el hombre desempeña al mismo tiempo los papeles de mecánico, rueda o tornillo y también el de producto del organismo social.

Cualquier Estado nuevo o antiguo al que miremos siempre nos presenta las mismas características: en sus albores hay sencillez y homogeneidad, hay *más igualdad* y *más libertad* (al menos libertad física, si no jurídica) que las que habrá más tarde. Si cerramos el libro de la historia en su segundo o tercer capítulo podemos llegar a la conclusión de que los principios de todos los Estados son parecidos. Es lo mismo que cuando miramos una planta que está brotando de la tierra: todavía no

sabemos en qué se convertirá, ya que aún se diferencia poco de las otras plantas. Posteriormente observamos un mayor o menor *fortalecimiento del poder* y una *división* más o menos *profunda* (dependiendo del carácter de la estructura original) *entre los estados sociales*, mayor *variedad de costumbres* y mayores *diferencias regionales*.

Crece la riqueza al tiempo que se extiende la miseria; por un lado, los recursos del placer se multiplican, por otro, aumentan la variedad y la finura (mayor grado de desarrollo) de las sensaciones, y las necesidades generan más sufrimientos, más tristeza, más decisiones erróneas, más proezas, más poesía y más comicidad; las hazañas de hombres instruidos como Temístocles, Jenofonte o Alejandro son más grandiosas y atractivas que el rudo y simple heroísmo de Odiseo o Aquiles. Nacen los Sófocles y los Aristófanes, empiezan a sonar los lamentos de Corneille y la risa de Molière. En algunos pueblos, Sofócles y Aristófanes, Corneille y Molière se funden en un Shakespeare o un Goethe.

En estas épocas de florecimiento complejo suele haber una aristocracia. Ésta puede ser política (la que disfruta de una situación y unos derechos especiales) o de hecho (la que tiene una situación especial pero sin derechos muy pronunciados), o puede ocupar una posición intermedia: los eupátridas de Atenas, los sátrapas feudales de Persia, los *optimates* de Roma, los marqueses de Francia, los lores de Inglaterra, los guerreros de Egipto, los espartanos de Laconia, los nobles de Rusia, los señores de Polonia y los *beys* de Turquía.

Al mismo tiempo, la necesidad interna de la unidad origina la inclinación al poder unipersonal que siempre se consolida *de facto* o *de jure* en la época del florecimiento complejo. Aparecen los grandes dictadores, emperadores, reyes o, al menos, los geniales demagogos y tiranos (en el sentido que daban a esta palabra los helenos antiguos), como Temístocles, Pericles, etc.

Entre un Pericles, un dictador *de facto* y un autócrata

legítimo que hereda el poder consagrado por la religión cabe toda la jerarquía de mandos que es requerida en las épocas de complejidad floreciente con el fin de unir todas las partes integrantes, todas las fuerzas sociales reales, pletóricas de vida y en proceso de fermentación. En este tiempo, las provincias también son heterogéneas en cuanto a sus costumbres, su derecho y sus leyes. El árbol ha expresado plenamente su idea morfológica interna...

¿Y los sufrimientos? Los sufrimientos acompañan por igual a los procesos de crecimiento, de desarrollo y de descomposición.

Todo duele en el árbol de la vida humana...

Duele la primitiva vegetación de la semilla; duelen los primeros brotes, duele el crecimiento del tallo y del tronco; los lamentos acompañan el desarrollo de las hojas y la abertura de las suntuosas flores (la aristocracia y las artes). Duele por igual el rápido proceso igualitario de la putrefacción y el lento proceso de la sequía, del estancamiento que a menudo precede al proceso igualitario (por ejemplo, en España, en la República de Venecia y en toda Italia la sequía de los siglos XVII y XVIII precedió a la putrefacción del XIX). *Para la ciencia social el dolor es el indicio último y más difícil de captar*, porque es subjetivo y porque es imposible elaborar una estadística exacta del sufrimiento y de los sentimientos, al menos hasta que se invente una expresión gráfica y una medida objetiva para los sentimientos de alegría, de indiferencia y de dolor, de la misma forma que se ha descubierto hace poco que el análisis espectral puede revelar la composición química de cuerpos celestes separados de nosotros por espacios infinitos.

¡Amigos realistas, abrid los libros de medicina! En ellos encontraréis hasta qué punto el criterio rítmico y subjetivo del dolor se considera menos importante que la suma de los indicios materiales y objetivos; al médico-fisiólogo le importa más el cuadro del organismo que está observando que el sentimiento de un paciente ignorante y parcial. Hay neuralgias terribles que llevan a los

enfermos al borde de la desesperación, aunque no les impiden vivir una vida larga y activa, mientras que una gangrena imperceptible y casi indolora acaba con ellos en pocos días.

En vez de aceptar posturas preconcebidas, sean comunistas, democráticas, liberales, etc., en aras del bien final, ¿no sería más científico someter todas esas posturas a una crítica idéntica, imparcial y despiadada?; y si el resultado de la crítica es liberal, conservador, igualitario o antiigualitario, la culpa, por así llamarla, la tendría la ciencia, no nosotros.

No existe ninguna estadística para medir el placer subjetivo de las personas concretas; nadie sabe bajo qué gobierno los hombres son más felices. Las revueltas y las revoluciones no constituyen pruebas fehacientes en este sentido. Muchos disfrutan durante una revuelta. En nuestra época, los habitantes de Creta vivían mejor que los búlgaros y los griegos de Tracia; su vida era mucho más alegre y placentera que la de los vecinos pobres de las grandes ciudades de cualquier país. Un hombre despierto, escrupuloso, que no esté ciego ni se haya vendido a la política, quedaría asombrado por el aspecto floreciente de los cretenses, por su belleza saludable, por la modesta limpieza de sus viviendas, por su honrada y atractiva vida familiar, por su agradable apostura, por la dignidad de sus forma de andar y comportarse... Y sin embargo, ellos se sublevaron antes que otros súbditos de los turcos, creyendo ser los más infelices, mientras que los búlgaros y los turcos de Tracia vivían mucho peor y padecían mucho más a causa de las injurias y las vejaciones infligidas tanto por la mala policía como por sus malignos alcaldes; sin embargo, no se sublevaron, y los alcaldes búlgaros incluso enviaban misivas al sultán ofreciéndose a apoyar con las armas la lucha contra los cretenses.

No existe ninguna estadística que permita asegurar que los hombres sean más felices en la república que en la monarquía; que sean más felices en la monarquía constitucional que en la autocracia; que sean más felices en

un Estado igualitario que en uno estamental; que sean más felices en un país rico que en uno pobre. Por tanto, apartemos el criterio del bien común como algo que todavía resulta inaccesible para la ciencia social contemporánea (y, tal vez, como erróneo e inadecuado), ya que sería más correcto plantear de una forma objetiva la cuestión de si existen leyes universales y simples del desarrollo y la descomposición de las sociedades humanas.

Y, si no sabemos si es posible el *reino universal del bien*, al menos procuremos entender a la medida de nuestras fuerzas, y aunando nuestros esfuerzos, qué hace falta para *el bien de uno u otro Estado concreto*. Para entender lo que es bueno para un organismo antes que nada hay que comprender con claridad qué es ese organismo. Para organizar la higiene y la terapia es necesario sobre todo conocer la fisiología.

Como ya he dicho con anterioridad, la forma es la expresión de la idea interna en la superficie del contenido. La idea de una esfera, por ejemplo, es la distancia igual de todos los puntos desde la superficie al centro. ¿Acaso no se manifiesta esta idea en la superficie de la esfera?, ¿acaso no imprime esta forma en un hueso, en la madera, en una gota, en un cuerpo celeste incandescente, etc., es decir, en la materia y en el contenido en general?

Desde luego, esto se ve claramente en el caso de un fenómeno tan sencillo como es la esfera, pero en algo tan complejo como la sociedad humana no resulta tan claro. No obstante, la base metafísica es la misma tanto para una esfera pequeña como para un Estado grande.

Cada nación, cada sociedad *posee su propia forma estatal*, que se mantiene inalterable en sus elementos básicos hasta que dicha nación desaparece de la escena de la historia, aunque sus detalles se modifiquen de una forma más o menos rápida desde el principio hasta el final. Esta forma tarda en ser descubierta, e inicialmente su elaboración no es consciente, haciéndose evidente sólo en la época intermedia de la complejidad y la uni-

dad superior. Después de eso empieza (tarde o temprano) el deterioro de la forma, seguido de la descomposición y la muerte.

Así, la forma estatal del Egipto antiguo era una monarquía con castas muy pronunciadas, una monarquía probablemente muy limitada por la aristocracia sacerdotal y las leyes religiosas.

Persia tenía, al parecer, un origen más feudal, más aristocrático, pero su feudalismo estaba limitado por la monarquía, que al principio era absoluta, siendo la encarnación terrestre del bien, de Ormuz.

Sabemos más de la historia de Roma y Grecia, y por tanto podemos discernir esta forma con más claridad. Atenas, en su período floreciente, elaboró su propia forma estatal, que en su caso fue una república democrática, la cual, sin embargo, incluía a *los eupátridas, los esclavos, los privilegios y el censo de dinero*, además de una tendencia a la dictadura de hecho, ilegítima y poco sólida, como la dictadura de Pericles, la de Temístocles, etc. Esta forma, cuyas garantías naturales se encontraban en las costumbres y las circunstancias de la vida, surgió precisamente en el período de complejidad floreciente que se extiende desde Solón hasta la guerra del Peloponeso. Durante esta conflagración empezó el deterioro de la forma estatal, al iniciarse el proceso igualitario. A pesar de que había mucha libertad, los hombres quisieron ser más iguales.

Esparta, desde la época de Licurgo hasta la desaparición del Estado a manos de los habitantes de Tebas, construyó una estructura muy original, opresiva y despótica: el comunismo democrático y aristocrático, encabezado por una especie de doble presidencia hereditaria. La forma estatal espartana era mucho más opresiva y despótica que la de Atenas, y por eso en ésta hubo más vida y más creatividad, pero Esparta fue más poderosa y más longeva.

Todos los demás Estados del mundo griego, probablemente, oscilaron entre la forma dórica de Esparta y

la forma jónica de Atenas. La necesidad de una forma, de una opresión, de un despotismo, de una disciplina, que surgía a causa del deseo de autoconservación, era tan grande en este desmembrado e indisciplinado mundo heleno que en muchos Estados de carácter democrático (probablemente en aquellos donde el despotismo de los estamentos era menos pronunciado) dicha necesidad dio origen a la tiranía, es decir, a la disciplina del poder unipersonal (Polícrates, Periandro, Dionisio de Siracusa, etc.).

Es posible que el feudalismo rural, de terratenientes o caballeros, nunca llegara a ser muy importante en la Hélade y en Roma, donde todas las aristocracias tuvieron un carácter urbano; podemos decir que eran aristocracias de procedencia municipal.

Tenemos muy pocos datos de la historia de Macedonia, y nos falta información sobre la primitiva organización de este reino. No obstante, algunos historiadores suponen que entre los macedonios el feudalismo fue más fuerte que el municipalismo (en efecto, las ciudades de Macedonia casi no se mencionan, se habla sobre todo de los reyes y su *guardia*: los «generales» de Alejandro).

El debilitado mundo municipal de la Hélade, al fundirse con un feudalismo rudo y confuso (probablemente poco desarrollado) alcanzó una efímera unidad estatal en la época de Filipo y Alejandro, y sólo a partir de este momento pudo extender su civilización hasta los confines de la India y el interior de África. *Esto viene a confirmar una vez más que para alcanzar una grandeza y una fuerza máximas resulta necesaria la mayor complejidad de la forma: la unión de la aristocracia con la monarquía.*

En cuanto a Roma, creo que debemos situar su período floreciente entre las guerras púnicas y aproximadamente la época de los Antoninos. Precisamente en esta época se configuró la dictadura municipal electiva, el poder imperial que durante tanto tiempo disciplinó a Roma y más tarde sirvió para el mismo propósito en Bizancio.

Los Estados europeos nos ofrecen un cuadro semejante.

Italia, que surgió de las ruinas de Roma, creó aproximadamente durante el Renacimiento, anticipándose a otros países europeos, una estructura estatal que representaba la *fusión de dos antítesis radicales*: por una parte *la mayor centralización, en la forma del Estado papista* que unía a todo el mundo católico traspasando las fronteras italianas; y por otra, para sí misma, *la forma extremadamente descentralizada de los pequeños Estados municipales y aristocráticos, que siempre oscilaban entre la oligarquía (Venecia y Génova) y la monarquía (Nápoles, la Toscana, etc.).*

La forma estatal de España se hizo evidente un poco más tarde. Se trataba de una autocracia aristocrática con poca centralización de las provincias, con privilegios y libertades para ciertos estamentos sociales, es decir, *algo intermedio entre Italia y Francia*. Su época floreciente fue la de Carlos V y Felipe II.

La estructura estatal de Francia fue una monarquía extremadamente centralizada, muy estamental pero autocrática. Esta forma se reveló paulatinamente en los tiempos de Luis IX, Francisco I, Richelieu y Luis XIV, y su deterioro data de 1789.

La forma estatal de Inglaterra fue (y sigue siendo hasta ahora) *una monarquía descentralizada, en principio menos estamental que la francesa* o, dicho de otra manera, una república aristocrática con un *presidente hereditario*. Esta forma se reveló casi al mismo tiempo que la francesa, en los reinados de Enrique VIII, Isabel y Guillermo de Orange.

La forma estatal de Alemania fue (hasta la invasión de Napoleón I y hasta los años 1848 y 1871) la siguiente: *una unión de pequeños Estados independientes de carácter estamental, más o menos autocráticos, encabezados por un emperador electo: un soberano* de origen feudal y no municipal.

Todas estas formas claramente pronunciadas empezaron a modificarse poco a poco, en algunos casos ya en el siglo XVIII, en otros en el XIX, apareciendo siempre el proceso igualitario y liberal.

Se puede creer que hay alguna utilidad en este proceso, alguna utilidad universal, pero, desde luego, no resulta nada útil para la conservación a largo plazo de estos universos estatales.

Dicen que la reacción se equivoca porque no ve la verdad. Pero *la intuye de un modo empírico*; las células, las fibras, los tejidos y las partes del organismo se hacen más fuertes en sus impulsos igualitarios que el poder organizativo de la idea despótica que constituye la esencia de la organización interna.

¡Los átomos de la esfera ya no quieren formar parte de ella! ¡Las células y las fibras de un árbol quebrado y seco *aquí se queman, allí se secan*, más allá se pudren y *en todas partes se mezclan*, loando la sencillez de una futura y nueva organización sin darse cuenta de que esta *mezcolanza* representa el terrible momento de la transición a la *simplicidad inorgánica* del agua libre, de unas cenizas sin vida, de una sal cuyos cristales han sido disueltos o pulverizados!

Hasta la época de César, de Augusto, de San Constantino, de Francisco I, de Luis XIV, de Guillermo de Orange, de Pitt, de Darío Histaspes, etc., *todos los progresistas, y no los conservadores, tienen razón.* Entonces los progresistas conducen a la nación y al Estado hacia el florecimiento y el crecimiento. Los conservadores, en estos momentos, se equivocan, porque no creen en el florecimiento y el crecimiento, o no los entienden, no los quieren.

Pasada la época de la complejidad floreciente, en cuanto empieza el proceso de la segunda simplificación y de la *mezcolanza* de las configuraciones estatales, que se traduce en una mayor homogeneidad de las regiones, en la mezcla de estamentos distintos, la movilidad y la inestabilidad de las autoridades, la disminución del papel de la religión, la educación igual para todos, etc., en cuanto el despotismo del proceso formativo se debilita, entonces, *en lo que interesa al bien del Estado todos los progresistas dejan de tener razón, a pesar de triunfar*

en la práctica. Su error es teórico; creyendo que reforman, destruyen, y en la práctica vencen al dejarse llevar por la corriente, rodando cuesta abajo.

En cambio, *todos los conservadores y amigos de la reacción tienen razón*, en teoría, cuando empieza el proceso de la segunda mezcolanza simplificadora, *puesto que desean curar y fortalecer el organismo.* No es culpa suya que su triunfo no sea duradero; tampoco es culpa suya que la nación ya no sepa aguantar la disciplina de la abstracta idea estatal que oculta en su seno.

No obstante, cumplen con su deber y, en la medida de sus fuerzas, demoran la descomposición, haciendo que la nación retome, a veces en contra de su voluntad, el culto de la estatalidad que la formó.

Antes del día del florecimiento lo mejor es ser un candil o una caldera de vapor; después de este *día irrevocable* es más digno ser un ancla o un freno para los pueblos que se precipitan rodando cuesta abajo, siguiendo ese movimiento a menudo de buena fe y cándidamente, con vítores y banderas de esperanza, hasta que un Sedán, una Queronea, una Arbelas, un Alarico, un Mehmet II o un París incendiado por el petróleo y destruido por la dinamita les abran los ojos a lo que de verdad sucede.

Preveo otra posible objeción. Sé que me pueden decir que antes del final de la vida cultural y la desaparición política de los Estados es más notable la *mezcolanza* que la *simplificación*, tanto en la antigüedad como ahora. Pero, en primer lugar, la misma mezcolanza ya representa una especie de simplificación del cuadro, del tejido jurídico y del ornamento cotidiano; la mezcla de todos los colores conduce al blanco o al gris. En todo caso, lo principal es lo siguiente: ¿son sencillos los actuales coptos, descendientes de los antiguos egipcios o de los árabes de Siria? ¿Eran sencillos los *pagani*, los paganos que vivían en el campo y mantuvieron su fe después de la caída y la desaparición de la religiosidad y la cultura romano-helena en las capas superiores de la sociedad? ¿Eran sencillos los cristianos griegos bajo el yugo turco

antes de la sublevación de 1820? ¿Son sencillos los gerbos, los restos de los ignícolas del mundo cultural de la Media persa?

Desde luego, todas *las personas, las comunidades y los restos de las naciones que he enumerado antes eran mucho más sencillos que las personas, las comunidades y las naciones de la época floreciente* de Egipto, el califato, la civilización grecorromana, la Persia de la época de Darío Histaspes o los bizantinos de los tiempos de Juan Crisóstomo. Las personas son más sencillas en sus ideas y sus gustos; sus conciencias y sus necesidades también son más simples; las comunidades y los restos de las naciones o de los colectivos religiosos son más simples que antes, pues todas las personas de su ámbito son muy similares e iguales entre sí. Así que *en primer lugar se produce la mezcolanza y cierto grado de reducción secundaria (es decir, la simplificación cualitativa), más tarde la desaparición de la cultura original en las capas superiores o la desaparición del Estado y, al final, la segunda simplificación de los restos de las naciones o las religiones que han sobrevivido a su estatalidad.*

¡Ahora, en el siglo XIX, quieren ver esta última *enfermedad* como el ideal de la *higiene* del futuro! El ideal de los Proudhon y los Cabet es la homogeneidad absoluta de los hombres en cuanto a su educación, su posición social, etc., *¿qué puede ser más simple que este ideal?*

CAPÍTULO XI: LA COMPARACIÓN DE EUROPA CON LOS ESTADOS DE LA ANTIGÜEDAD

El edificio de la cultura europea ha sido mucho más extenso y rico que el de todas las civilizaciones anteriores. La vida de Europa contenía más variedad, más lirismo, más conciencia de sí misma, más racionalismo y más pasión que la vida de los mundos históricos desa-

parecidos. Mayor era el número de monumentos arquitectónicos de primer orden, de hombres célebres, de sacerdotes, de monjes, de guerreros, de gobernantes, de artistas y de poetas; las guerras eran más colosales, la filosofía era más profunda y más rica, la religión infinitamente más fervorosa (por ejemplo, que la de los helenos y los romanos), la aristocracia destacaba más que la de Roma, la monarquía, en algunos Estados, tenía un carácter más definido (más hereditario) que la romana; en general, todos los principios que pusieron los cimientos de la estatalidad europea eran mucho más complejos que los de los antiguos.

Para conmover un edificio tan majestuoso, tan extraordinario y con un plan tan complejo (véase sobre este respecto *La historia de la civilización* de Guizot) eran precisos unos medios más fuertes que los antiguos. Los Estados de la antigüedad pasaron por la simplificación casi de un modo empírico, sin darse cuenta. Los Estados antiguos no profesaban conscientemente la religión del progreso; liberaron a las personas, a las clases y a los pueblos de las viejas ligaduras del período floreciente y, en parte, en contra de su voluntad y su ideal, que siempre fue, en principio, conservador[12].

Europa, decidida a destrozar su noble y titánico pecho, creyó en el progreso democrático no sólo como en una transición provisional a una nueva metamorfosis histórica, un paso a una nueva desigualdad, a una nueva organización y a un nuevo despotismo de la forma, ¡no!: ¡creyó en la democratización y la mezcolanza como ideal estatal!

Confundió la extenuante fiebre causada por las molestias que produce la salida de los dientes de leche con una regeneración estatal realizada desde su propio seno, sin

[12] J. S. Mill dice que todos los pensadores de la antigüedad eran *conservadores*; sólo ahora, según él, se ha entendido lo que es el *progreso*.

ayuda de corrientes externas. La antigüedad no pudo imaginar el cuadro de la sistemática y racional mezcolanza y de la segunda simplificación, científicamente emprendida, que ofrecen los Estados europeos a partir del siglo VIII.

En la antigüedad este movimiento era menos claro, menos definido y menos perfecto; pero se puede ver que la caída de todos los Estados antiguos estuvo precedida por la segunda simplificación del cuadro, que se traduce en el debilitamiento y la inestabilidad del poder, en la desaparición paulatina de las castas y, por tanto, en el establecimiento de unas relaciones no orgánicas entre las personas, las tribus y las religiones, así como en la mayor homogeneidad de las provincias.

En algunos casos, el pasado nos sirve de ejemplo para explicar el presente; en otros, el presente, en virtud de su claridad y definición, nos abre los ojos a algo oscuro y confuso que sucedió en el pasado. La esencia del fenómeno es la misma, mientras que su fuerza y grado de expresión han podido ser dispares en distintos lugares y tiempos. Recordemos brevemente cómo terminaron su vida los diferentes Estados antiguos.

El independiente Estado de Atenas fue llevado a la muerte por los demagogos. Esto es algo tan conocido que cualquier colegial obtendría la calificación más baja si en un examen no supiera nada de la actuación de Cleón, del espíritu conservador o reaccionario de la comedia de Aristófanes o de los vanos intentos de los espartanos, de Critio, de los treinta tiranos, de Pisandro, etc., por restituir el gobierno aristocrático en la ciudad anárquica. La organización de Atenas, que desde los tiempos de Solón ya no era demasiado aristocrática, después de Pericles adoptó un carácter absolutamente igualitario y liberal.

En cuanto a Esparta, esta ciudad siguió otro camino; era más pobre y más fuerte de espíritu, pero al final le sucedió lo que ahora le pasa a Prusia: un Estado más pobre, más austero y más aristocrático venció a otro más

comercial, más rico y más democrático, pero inmediatamente se contagió de todos sus defectos.

Al final de su existencia histórica, Esparta modificó sólo un rasgo sustancial de su forma de vida: se liberó de la forma opresiva de su comunismo estamental y aristocrático, según el cual todos los miembros de cada estrato desigual eran iguales entre sí dentro de ese estrato. A partir de ese momento hubo más igualdad política, pero, en cambio, la igualdad económica disminuyó.

Alrededor de los años 400-350 a.C. las propiedades comunitarias fueron declaradas particulares (como ya había sucedido en otros sitios) y cada cual tuvo derecho a disponer de ellas como quisiera, a enriquecerse o a empobrecerse según su voluntad. La organización espartana, la forma dórica, se deterioró, y poco a poco empezó a acercarse al tipo común y medio al que tendía entonces toda la Hélade de un modo inconsciente. La reacción de los reyes Agis y Cleomén en defensa de las leyes de Licurgo tuvo tan poco éxito como la reacción de los oligarcas atenienses.

En cuanto a la historia general de la caída de Hélade, lo mejor sería citar algunas palabras del libro de Weber. Para las cuestiones generales, los manuales constituyen la fuente de información más segura, ya que normalmente sólo aceptan los datos reconocidos por todos los científicos.

«Hemos visto —dice Weber— que el genio griego poco a poco destruyó y rompió las formas estrictas, y el angosto marco de la organización oriental [yo diría primitiva en lugar de oriental] extendió al máximo la libertad personal y la igualdad de derechos para todos los ciudadanos; al final, en su lucha contra toda restricción de la libertad personal, ya fuera por culpa de las tradiciones y las costumbres o a causa de las leyes y las convenciones, se perdió sumiéndose en la desorganización y la inestabilidad general.» No voy a continuar la cita (sobre la decadencia del mundo griego véanse las últimas páginas de la *Historia general* de Weber sobre la

caída del mundo griego). Se trata de un fragmento de un manual alemán universalmente admitido.

Prácticamente lo mismo encontramos en la obra de Gervinus *Historia del siglo XIX*. Gervinus empieza su libro con la afirmación de que encuentra una gran similitud entre los últimos tiempos de la desaparecida Hélade y la actualidad de la Europa triunfante. No obstante, Gervinus cree en el futuro: «Mis reflexiones sobre la historia me ahorraron muchas ardientes esperanzas que conmueven a otros y, por tanto, me preservaron de muchos errores, pero, al mismo tiempo, estas reflexiones nunca me negaron el consuelo y el apoyo.» Tales son las palabras del famoso científico. Sin embargo, no precisa qué clase de consuelo espera: ¿se trata del bien universal, comprado a cambio de la decadencia de los Estados modernos, o de la larga vida estatal de la democracia moderna? Es muy importante distinguir entre estas dos metas, o mejor aún, conocer la opinión del autor sobre ellas.

Gervinus encuentra los siguientes fenómenos parejos entre la historia del helenismo y la actualidad: «En todas partes —dice— notamos el correcto progreso de la libertad espiritual y civil, que al principio pertenece a unas cuantas personas, más tarde se extiende al mayor número y, al final, llega a ser de todos. Pero después, cuando el Estado concluye su camino histórico, volvemos a ver cómo desde el grado más alto de esta escala ascendente del desarrollo [yo diría «de la propagación»] empieza el movimiento contrario por el cual la ilustración[13], la libertad y el poder pasan de las manos de muchos a las de unos cuantos y, al final, a las de muy pocos».

«En la Hélade, antes de su caída, se instauró la tiranía; en Europa, ahora —lo dice en la edición de 1852—

[13] ¿Acaso en el período alejandrino el derrame cualitativo de la ilustración no era mucho más importante que en la época de la creatividad?

reina el absolutismo.» Probablemente se hallaba bajo la influencia de la llegada al poder de Napoleón III y de la reacción alemana.

Sin embargo, las consecuencias demostraron que Napoleón III democratizó Francia aún más, y la reacción monárquica de Alemania condujo a este país, en virtud de una serie de antítesis políticas, a su actual proceso ecléctico. Además, no creo que la tiranía unipersonal reinara por todas partes en la Hélade en la época de su declive. Los principales exponentes del helenismo, Atenas y Esparta, cayeron cuando eran repúblicas.

Si considerásemos el período monárquico macedonio como heredero de la estatalidad helena (lo cual no sería del todo exacto), tendríamos que llegar a la siguiente conclusión: *el absolutismo, durante el proceso igualitario de la segunda mezcolanza, es la única ancla de salvación, pero su eficacia no es demasiado grande sin la afluencia de la nueva diversidad disciplinadora.*

Las monarquías greco-macedonias duraron muy poco. Napoleón III cayó, y el futuro de la Alemania unificada y mezclada cuando menos ha de ser, por analogía, muy dudoso.

Está claro que tampoco Gervinus está libre de la religión *des grands principes de 1789.*

Las causas de la caída del Egipto antiguo son tan conocidas como las de la desaparición de los Estados helenos, aunque en el caso egipcio se conocen con menos detalles concretos, de un modo más general. Aquí también vemos lo mismo que en todas partes: en el período floreciente, la complejidad, la unidad, la estamentalidad y el despotismo de la forma; más tarde el incremento rápido de la diversidad por medio de una inusitada admisión de extranjeros (los griegos y los fenicios en los tiempos de Psamético y Necao II —*200.000 guerreros abandonaron Egipto al ver este progreso*—), el crecimiento de la riqueza, el comercio y la industria, una gran movilidad de las clases y de la vida en general, un proceso de nivelación, la mezcolanza y la fusión, casi impercepti-

bles a primera vista, y al final, una caída inesperada y súbita (Necao-Lesseps, Cambises, etc.).

No sé si es necesario hablar de Roma. Su paulatina democratización es demasiado conocida. Roma pasó varias veces por el proceso de la mezcolanza y la igualación. La primera vez, los patricios se mezclaron y se nivelaron con los plebeyos en la pequeña Roma de los primeros tiempos, *lo que le dio, como siempre ocurre, una fuerza instantánea* que aprovechó para conquistar Italia. Después de las conquistas, la simplificación igualitaria interior se compensó tanto por la nueva variedad de las costumbres de las regiones que fueron agregadas como por la desigualdad de los derechos que se les otorgaron.

Más tarde casi toda Italia se mezcló, se niveló en cuanto a los derechos y, probablemente, en cuanto al espíritu y a las costumbres. Comenzaron las conquistas de tribus y Estados muy dispares situados en el sur, el oeste, el norte y el este.

Todas las reacciones aristocráticas simples, como las de Coriolano, Sila, Pompeyo y Bruto, tuvieron un éxito efímero, *a pesar de que, sin duda, aportaron su parte de utilidad en el sentido de efectuar una ponderación de las fuerzas reales de la sociedad que todavía nos resulta poco comprensible.*

César y Augusto democratizaron aún más el Estado, obligados por el curso de los acontecimientos, razón por la cual no se les debe condenar.

El tiempo comprendido entre las guerras púnicas y los Antoninos, inclusive, es el período de la complejidad floreciente de Roma. En ciertos aspectos, Roma se simplificó, lo que le dio más libertad de acción, al tiempo que se incrementaba su variedad, hasta el momento en que las fuerzas que igualaban y mezclaban todo lo existente dejaron de prevalecer sobre las fuerzas que unían, organizaban y hacían que la vida fuera más compleja.

Caracalla (III d.C.) igualó en todo el imperio los derechos de todos los ciudadanos cuyos padres no fueran

esclavos. El tiempo de Diocleciano (él mismo era hijo de un esclavo) ya nos conduce a las puertas de Bizancio. Al no encontrar a su alrededor los principios estamentales, intrudujo una compleja burocracia (probablemente, según las tradiciones del antiguo Oriente, estaría formada por persas o caldeos, *ya que todo retorna, aunque con nuevas apariencias*). Después del reinado de Diocleciano, Constantino adoptó el cristianismo. En lugar de una Roma municipal-aristocrática, politeísta y «constitucional» apareció una Bizancio cristiana y burocrática, y a la vez municipal y cesárea.

El viejo municipalismo grecorromano, el viejo cesarismo romano, el nuevo cristianismo y la nueva burocracia organizada según el modelo asiático constituyeron las bases con las cuales inició Bizancio su milenaria existencia.

No obstante, como Estado, Bizancio pasó casi toda su existencia exclusivamente a la defensiva. Como civilización, como cultura religiosa, reinó durante mucho tiempo en muchos países y adquirió mundos nuevos, entre ellos Rusia y otros territorios eslavos. Como Estado, Bizancio no era joven, ya que representaba la continuación de otra vida: la de Roma. En cambio, sí era joven en cuanto a la religión que constituía su fuerza. Y su diversidad se dio precisamente en el campo de la religión. Vale la pena destacar que hacia el siglo X fueron destruidas o controladas casi todas las herejías que aportaron tanta vida y movilidad al mundo bizantino.

El triunfo del simple conservadurismo resultó tan pernicioso para el Estado como el progreso demasiado ecléctico. Todo el Occidente se separó de la Iglesia bizantina, y los búlgaros ortodoxos (es decir, igualados) de Simeón fueron más peligrosos que los búlgaros paganos de la época de Krum. El imperio apenas pudo con ellos. La Iglesia, que detuvo su desarrollo, tuvo razón en cuanto a sus propios intereses: elaboró las principales características del dogma, el ritual y el canon, dejando los pormenores a cargo de la diversidad del espacio y el tiempo.

La vida moral de la Iglesia no se debilitó. Los santos ermitaños de Oriente siguieron influyendo sobre los fieles con su estimulador ejemplo; los mártires tampoco faltaron; en la lejana Rusia la ortodoxia fue impulsada bajo el ascendiente bizantino. La ortodoxia todavía tenía mucho camino que recorrer, pero bajo esta filosofía de la Iglesia, cuyo desarrollo fue detenido conscientemente, el Estado, un Estado demasiado móvil y mezclado, continuó su existencia, que era más pobre que antes. Los derechos habían sido igualados hasta tal punto que los simples carniceros, los mercaderes y los guerreros de todas las tribus podían llegar a ser no solamente cortesanos, sino incluso emperadores.

A partir de los siglos IX-X Bizancio se hace cada vez más simple, más árida y más monótona en sus movimientos. Se trataba de un proceso de rusticidad, algo semejante al asilvestramiento de algunas variedades de manzanos de huerto que poco a poco se vuelven más toscos y sencillos si dejan de ser injertados. Esta clase de segunda simplificación y decadencia también se impuso en Italia después de la brillante época del Renacimiento; en España después del reinado de Felipe II; también la Francia posterior a Luis XV corrió el riesgo de padecerla si no hubiera sido por la explosión de 1789, ¡que sustituyó la *degeneración propia del estancamiento* por la *mezcolanza del progreso*!; ¡la *tabes lenta* por la extremada *cólera de la democracia y el bien universal*! En momentos así hacen falta nuevos elementos, pero serán de poca utilidad los que provengan del mismo pueblo o de alguna otra nación afín que también esté afligida por la simplificación y la mezcolanza; desde luego, la introducción de semejantes elementos retrasaría por un tiempo la caída, ya que siempre proporciona un período de gloria estrepitosa, aunque no duradera. El progreso simplificador no representa ya el asilvestramiento del conservadurismo unilateral y simplificador, sino la última fructificación seguida de una rápida putrefacción. La vida aún es brillante, pero nada sólida. Los ejemplos de Francia

en la época republicana y en el primer Imperio, de la Italia de 1859-1860 y, probablemente (confieso que en mi opinión resulta indudable), de la Alemania del futuro siguen estando muy presentes.

Una vez pasado el proceso de la simplificación política y estamental, el Estado no tiene más que una inminente opción: descomponerse o aproximarse a elementos nuevos y dispares que le son ajenos, conquistar otros países que contengan en su interior las condiciones de la disciplina y no apresurarse en realizar una unificación profunda de sus partes, *no ser demasiado homogéneo ni simple en su plan o diseño.*

¿Qué tiene que decirnos a este respecto la gran Persia de Ciro o el renacido poderío de los sasánidas? Desde luego, a pesar de todos los esfuerzos de la ciencia, con los descubrimientos de los últimos tiempos, como la escritura cuneiforme y otros, los pormenores de la historia persa son menos tangibles para nosotros que los de la historia de los helenos, los romanos y los bizantinos, de la que nos han llegado tantas fuentes escritas. No obstante, mediante el método inductivo, comparando ese Estado con otros, podemos suponer que tampoco carecería de movimientos similares, en sus rasgos generales, a los actuales.

En los albores de la historia anterior a Ciro tenemos la sencillez de costumbres, una religión sencilla basada en la adoración del fuego y unos rudos jefes feudales. La monotonía de las manzanas sin madurar. Después viene la conquista de los medos y caldeos, la anexión de Lidia y los territorios de los griegos, egipcios y judíos; una extraordinaria mezcla de colores y una vigorosa unidad real.

No es difícil imaginar la gran variedad de usos, religiones y lenguas, la heterogeneidad de los derechos y los privilegios en este vasto imperio después de Cambises y Darío Codomano. Todo el país estaba unido en torno de la figura del gran rey, que era la encarnación de la divinidad en la Tierra. Los sátrapas, que gobernaban de

un modo bastante independiente en las distintas provincias, eran al principio, con toda probabilidad, de origen iraní y feudal en su mayor parte. Pero, de cara a una mayor unificación, la corte debía apoyarse no sólo en los feudales iraníes, sino en las fuerzas mezcladas, democratizadas y descontentas de las otras nacionalidades. La corte del gran rey, que era el centro del florecimiento complejo, debía convertirse poco a poco en el punto de partida de la mezcolanza y igualación paulatina de las personas, las tribus y las religiones. Ya hemos visto que toda clase de gente tuvo acceso a la corte: caldeos, griegos y judíos. Las historias del judío Mardoqueo y del macedonio Amán confirman este hecho.

No obstante, el desbarajuste democrático del imperio probablemente no estaba todavía muy avanzado en la época de Darío Codomano y Alejandro Magno.

A pesar del aparente triunfo de los greco-macedonios, fue Persia la que de verdad salió victoriosa. Inmediatamente después de la muerte de Alejandro nadie se acordaba de la propia Grecia, de la Hélade republicana, y la existencia histórica de los reinos macedonios no duró más de dos o tres siglos, ya que todos perecieron bajo los golpes asestados por Roma antes de la llegada de Cristo. Además, es evidente que la influencia que ejercieron los griegos sobre los persas fue menor que la de los persas sobre los griegos y sus discípulos romanos. Antes del conflicto con los persas, los griegos habían sido más originales, y el espíritu estatal de la realeza persa no sólo influyó en ellos, sino en los romanos y los bizantinos, que también pasaron por la escuela de Oriente.

Nada más producirse la muerte de Alejandro, la estatalidad greco-macedonia quedó relegada a los confines septentrionales y occidentales de Persia, e inmediatamente después vemos la llegada de un nuevo pueblo al antiguo imperio antiguo: los partos, una tribu sencilla, feudal, guerrera y, tal vez, afín a los iraníes.

Roma nunca pudo someterlos del todo. Bajo su influencia se edificó el nuevo reino de los ignícolas, que

mantuvieron la misma religión y los mismos principios estatales (al menos en sus rasgos principales) hasta el siglo XII d.C.

En el siglo XII este antiguo reino pereció a manos de los musulmanes y la religión de Zoroastro desapareció completamente de la historia. No sé si hay investigaciones detalladas sobre el reino de los sasánidas; yo, al menos, no los conozco. Pero, siguiendo con mi analogía, creo que las causas de mezcolanza que actuaban en la época de los últimos arsácidas pudieron tener un efecto mayor en un imperio renovado (y que, por tanto, ya no era joven).

Tal vez los reyes sasánidas se vieron obligados a recurrir a una compleja organización burocrática (que, según algunos, serviría más tarde de modelo para los bizantinos), para que sirviera de apoyo al feudalismo de los partos. Por otra parte, la burocracia compleja y *móvil* es un medio de disciplina para las clases bajas (y, en general, para los intereses enfrentados) que resulta menos sólido que la unión y el equilibrio mutuo de la aristocracia hereditaria y la monarquía venerada por todos.

El conde Gobineau, en su libro *Histoire des Perses*, afirma que el reino de los sasánidas se formó a partir de la democracia multitribal después de haber derrotado al feudalismo militar de los partos.

Creo que todo lo dicho se presta a las siguientes conclusiones:

1. Pese a que puede haber diferencias importantes en el grado de simplificación y mezcolanza de los elementos que afligen los últimos años de existencia de los distintos Estados, en todos los casos encontramos el mismo proceso, semejante en sus rasgos principales al proceso igualitario y liberal que experimenta la Europa actual.

2. Todas las culturas estatales fueron más extensas y complejas que aquellas que las precedieron; más extensas en cuanto al espacio y al espíritu y más complejas en cuanto al contenido. La persa fue más extensa y más compleja que la caldea, la lidia y la egipcia, sobre cuyas

ruinas se erigió; la greco-macedonia, que duró poco tiempo, fue aún más extensa; la romana asimiló y transformó en sí todo lo que había existido antes; la europea se desarrolló de un modo más vasto, profundo y complejo que los sistemas estatales anteriores. La insuficiencia de las políticas no pudo desorganizarla: para conseguir que se simplificara y se mezclara hizo falta un medio más heroico: se inventó el progreso democrático, *les grands principes de 1789*, etc.

En vez de entender el progreso de la misma manera en que existe en la propia naturaleza de las cosas, es decir, como una transición desde lo más primitivo hacia lo más complejo, la mayor parte de las personas educadas de nuestro tiempo prefieren ser alquimistas en busca de la piedra filosofal del bien común universal, o astrólogos que componen horóscopos infantiles y oníricos para el futuro de todos los hombres, igualados de un modo estéril y prosaico.

En realidad, Occidente, al simplificarse conscientemente, al mezclarse sistemáticamente, se sometió sin entenderlo a la ley cósmica de la descomposición.

CAPÍTULO XII: CONCLUSIONES

¿Acaso quiero decir con esto que la civilización europea se encuentra ya al borde de la desaparición?

¡No! He repetido más de una vez que las civilizaciones suelen sobrevivir a los Estados que las producen.

La civilización, la cultura, es un sistema complejo de ideas abstractas (religiosas, estatales, morales, filosóficas o artísticas) que se elabora durante toda la vida de las naciones. Como producto, dicho sistema de ideas pertenece al Estado, pero como alimento, como herencia, pertenece al mundo entero.

Algunos de estos productos de la cultura maduran en la época temprana de la estatalidad, otros en el período medio de madurez y los terceros en la época de deca-

dencia. Unos pueblos aportan más al patrimonio universal y otros menos. Los legados de los distintos pueblos pueden estar centrados en torno a diferentes esferas culturales.

La herencia europea es eterna, y su riqueza sublime no tiene precedentes en la historia.

El problema consiste en lo siguiente: si en la época moderna de la fructificación tardía los Estados de Europa se funden en una república federativa, una tosca república obrera, ¿tendremos derecho a calificar esta situación como el final de toda la estatalidad europea anterior? ¿Qué precio tendremos que pagar por esta unificación? ¿No se verá obligado este nuevo Estado paneuropeo a renunciar a todas las diferencias locales y a las veneradas tradiciones y, tal vez (¡quién sabe!) a incendiar y destruir las principales capitales para borrar de la faz de la tierra todos los grandes centros que durante tanto tiempo contribuyeron a separar a los pueblos occidentales en Estados hostiles?

Unos cambios tan radicales no se preparan a base de agua de rosas y azúcar; ¡sino que son impuestos a la humanidad a base de hierro, fuego, sangre y lágrimas!

Y al final, sea cual sea el fundamento de esta nueva república, el agua de rosas de los congresos científicos o la sangre, en todo caso Francia, Alemania, Italia, España, etc., caerán, transformándose en regiones de un nuevo Estado, de la misma manera en que los antiguos territorios del Piamonte, la Toscana, Roma y Nápoles son hoy regiones italianas o Hesse, Hannover y la misma Prusia forman parte de la nueva Alemania. En el nuevo Estado paneuropeo todos los países se convertirán en lo que son Borgoña o Bretaña para Francia.

Se me objetará que estos países no se unirán jamás. Ésta es mi respuesta: «¡Dichoso el que tenga fe! Será más fácil para él vivir en este mundo.» Que no se unieran sería lo mejor para su dignidad y nuestra seguridad, pero ¿realmente tenemos derecho a no permanecer alerta y consolarnos pensando en lo que nos gustaría que ocu-

rriera? ¿Qué nos dice el sentido común? ¿Qué nos enseña la sabiduría práctica? ¿Temer lo peor, prepararnos para lo peor, o ahuyentar esos pensamientos e imaginar que el enemigo (la revolución igualitaria) es impotente, tal como los franceses imaginaban a Prusia?

En estos casos siempre hace falta tener en cuenta *el ideal más radical* que existe en la sociedad, ya que, con toda seguridad, los hombres querrán probarlo. Es necesario recordar que los innovadores triunfan tarde o temprano, aunque no sea precisamente en el sentido que buscaron conscientemente. La parte positiva de su ideal siempre es un castillo en el aire, pero su actividad destructiva en el derrocamiento de lo anterior suele resultar eficaz, por desgracia, alcanzando su objetivo negativo.

Para derribar los últimos restos del antiguo régimen estatal de Europa no son necesarios ni los bárbaros ni una invasión extranjera; basta con la propagación y el fortalecimiento de la enajenada religión del eudemonismo, que declaró como símbolo de su fe *le bien-être materiel moral de l'humanité.*

Es menester tener presente que son muchos en Europa los que desean la unificación de todos los Estados del Occidente europeo en una república federal; otros, aunque no lo deseen, creen en esta posibilidad como en un mal inevitable.

Para derrocar el régimen monárquico de Alemania basta con dar un paso equivocado: un fracaso en la lucha contra las fuerzas unificadas de los eslavos o contra Francia...

Como ya he dicho, hay muchos que no desean la fusión de todos los Estados modernos de Occidente en una federación republicana, pero creen que es posible que suceda. Uno de ellos es Thiers, a pesar de que reconoce en uno de sus discursos que «le gustaría morir antes de que se instaure esa nueva civilización».

Supongo que nuestro deber es reflexionar constantemente sobre la posibilidad de esta clase de intentos de unificación universal, de esta caída de los Estados occi-

dentales particulares. Suponiendo que se presentara tal posibilidad, a Rusia se le plantearía inmediatamente la siguiente alternativa: 1) someterse a Europa, siguiendo ese proceso, o 2) mantener su independencia.

Si la respuesta de los rusos a este interrogante fuera favorable a la independencia, ¿qué deberíamos hacer?

Es necesario incrementar nuestra fuerza, pensar menos en el *bien* y más en el poderío. Si hay fuerza, es posible obtener algún bien. Y, si no hay fuerza, ¿cómo se alcanzará ese bien personal y subjetivo? Hay muchos ejemplos de Estados extinguidos: se trata de hechos reales. ¿Y dónde está entonces la felicidad? ¿Dónde está entonces el bien?

Sólo puede pasar lo siguiente: 1) Occidente se establecerá durante mucho tiempo en esta nueva forma republicana, que no significará otra cosa que la desaparición de todos los Estados europeos particulares; o 2) sufrirá la anarquía general, cuyos resultados harán palidecer los de la anarquía del terror de 1848 o del París de 1871.

De todas formas, Rusia necesitará disponer de una fuerza interna, una organización fuerte y una disciplina rigurosa.

Si el nuevo Occidente federal es fuerte, necesitaremos disciplina para defender de su ataque los últimos reductos de nuestra independencia, de nuestra peculiaridad.

Si Occidente cae en la anarquía, nos hará falta la disciplina para ayudar al mismo Occidente a salvar todo lo que en él haya digno de ser salvado, es decir, lo que contribuyó a su grandeza: la Iglesia, sea católica o protestante, el *Estado*, los restos de su poesía y, posiblemente, *la misma ciencia* (no una ciencia tendenciosa, sino una ciencia *severa que acepte la triste realidad*).

En el caso de que todo esto constituya un *temor infundado* y Occidente entre en razón volviendo pacíficamente (sería un caso sin precedentes en la historia) a la vieja jerarquía, a la misma disciplina de antes, de todos modos nosotros necesitaremos la disciplina y la jerarquía para no ser peores, inferiores o más débiles.

¡Tiene que haber menos de eso que llaman derechos y menos de ese bien ficticio! ¡Ahí está la clave! Sobre todo teniendo en cuenta que los derechos en realidad proporcionan muy poco bien subjetivo, es decir, muy pocas *cosas que de verdad son placenteras*! ¡No es más que un espejismo!

¿Y qué hay de la longevidad del Estado?

¿Realmente somos un pueblo tan joven? Según el punto a partir del cual consideremos que despunta nuestra historia, sea Rurik (862) o la cristianización de Vladímir (988), se trata de 1.012 u 886 años de historia.

En el primer caso, no somos más jóvenes que Europa, ya que su historia estatal también empieza en el siglo IX.

La segunda cifra tampoco debe entusiasmarnos ni alegrarnos demasiado. No todos los Estados vivieron un milenio completo. Es difícil vivir más, pero *es muy fácil vivir menos*.

Hay otro aspecto a considerar. La aristocracia hereditaria suele ser considerada como un producto enfermizo, provisional y anormal o, al menos, como un *adorno innecesario* de la vida, como el *copete* vistoso o las hermosas plumas de los pájaros, o la corola de las plantas, en el sentido de que un pájaro puede vivir sin el copete y hay muchas plantas, incluso grandes, que no tienen ni corola ni pétalos atractivos. Pero éstas son opiniones igualitarias; el examen detallado y *real* demuestra que precisamente las políticas históricas fueron más fértiles y poderosas cuando la aristocracia hereditaria mantuvo sus posiciones junto con una orientación monárquica.

La Roma de los patricios y los *optimates* vivió más que la Cartago de los mercaderes e hizo mucho más para la humanidad. Esparta duró más que Atenas, y muchas veces contribuyó con su ejemplo al fortalecimiento de esta última. El antiguo Irán pudo renacer después de una completa derrota frente a los feudales partos, y gracias a la influencia de éstos el gran imperio de los sasánidas sobrevivió hasta los tiempos de los árabes. La civiliza-

ción de Persia infuyó en Bizancio y a través de ella en la cultura europea y rusa.

El mejor ejemplo es la fuerza y la riqueza espiritual de Europa, que se manifestaron a largo de toda su historia y que fueron creadas por el feudalismo. El suelo cultural de Rusia siempre fue más equilibrado: en contra de algunas opiniones, también en nuestro país tuvo lugar una conquista (me refiero a las acciones violentas de nuestros primeros príncipes), pero no fue una conquista *profunda*: se expresó de una forma menos clara que en otros lugares, y posiblemente este hecho no es del todo positivo.

Mi hipótesis es que la unidad en la complejidad también parece confirmarse en este caso. Disponemos de tres ejemplos sorprendentes: Inglaterra, Turquía y Rusia. En Rusia (es decir, en su núcleo velikorruso) se dio una fuerte *unidad* de la nación; en Turquía hubo más *variedad*; en Inglaterra estas dos formas alcanzaron el *equilibrio*. En Inglaterra la conquista, la violencia extranjera, *fue profunda* e introdujo unas profundas raíces conservadoras en el país. Los conquistadores se fundieron hasta tal punto con los conquistados que llegaron a formar una sola nación, pero *no una sola clase social*. En Turquía, los conquistadores no se unieron con los cristianos y, por tanto, sólo pudieron crear un Estado complejo, pero no una sola nación, y si prescindimos de los turcos, obtenemos una democracia *purísima* de cristianos. En Rusia la conquista fue *débil* y se produjo la *fusión* de los varegos con los eslavos, lo cual no permitió que se formaran sólidas tradiciones estamentales. En correspondencia con esto, la creatividad y la riqueza del espíritu se distribuye en tres grados: Inglaterra (la antigua Inglaterra) es superior a los otros países; Rusia es inferior y más pobre de espíritu que aquélla y Turquía es la más estéril de todas.

En general, las explosiones, las tormentas sociales han sido más fuertes y grandiosas en Occidente, cuyo carácter es más plútonico, pero la movilidad especial del

suelo y del régimen rusos es más profunda, a pesar de ser más pacífica, y pesa tanto o más que los truenos y los estallidos occidentales.

El espíritu conservador en las capas superiores de la sociedad occidental siempre fue más fuerte que en nuestro país, y por consiguiente sus explosiones sociales se oían más. En cambio, en nuestro país *el espíritu conservador* es débil. Nuestra sociedad tiende a dejarse llevar por las sucesivas corrientes. ¿Es posible que avance más rápido que las demás? Quisiera equivocarme en esto.

Cuando uno reflexiona sobre estos asuntos su mirada se vuelve involuntariamente a nuestros hermanos eslavos. ¿Qué pueden decirnos ellos?

Una nueva diversidad en la unidad, todo el florecimiento eslavo con una Rusia independiente a la cabeza... Una especial y original forma de existencia estatal aliada, en la cual un miembro mucho más grande prevalecerá orgánicamente sobre los menores para alcanzar esa armonía relativa de la que hasta ahora ha carecido Occidente.

O una *homogeneidad* rápida: mucho estruendo, mucha *gloria* instantánea, mucho griterío, muchos brindis y copas levantadas, y luego ¿qué? Después la *fusión*, la mezcolanza, la homogeneidad *¡que resulta mortífera!*

Debemos saber *cómo* se compaginan los principios *rusos* con los *de otros eslavos*.

Todo depende del modo de compaginación. A partir de líneas iguales puedo componer distintos planos geométricos, por ejemplo, uno que se cierra sobre sí mismo, u otro que no lo hace.

El difunto eslavófilo Hilferding, en su introducción a la *Historia de Bohemia* (dedicada al milenio de la existencia de Rusia) lo expresó así: «El milenio de Rusia es un hecho histórico destacable sólo en comparación con el destino de otras tierras eslavas. Naturalmente, dejamos aparte todo misticismo (¿y por qué?, ¿por qué temer el misticismo o avergonzarse de él?), pues nosotros, al igual que nuestros lectores, no creemos que la cifra de mil

años tenga un significado especial, como el que le atribuían los romanos antiguos, que saludaban con un estrecimiento secreto el milenio de su potencia universal.»

¡No! Lo que sucede es que esta cifra se nos presenta como un límite que no supo atravesar ninguno de los antiguos Estados eslavos. «El Estado checo murió cuando le quedaban siete años para cumplir su milenio, el Estado polaco vivió 935 años, el serbio 800, el búlgaro 725 (con algunas interrupciones) y el croata menos de cinco siglos».

Sigue más abajo: «¿Por qué en la tierra rusa este ciclo fatídico en el cual cupo toda la vida de otros Estados eslavos desde la cuna hasta la tumba, el milenio, apenas bastó para el crecimiento exterior y la formación del organismo estatal, y sólo entrando en el segundo milenio el futuro le depara la fase de la autoconciencia y la autoformación interiores? Es algo sobre que deberíamos reflexionar.» Esto escribe nuestro difunto «sabio», y yo añado: «¡Es algo sobre lo que deberíamos reflexionar, e incluso sentir el mismo secreto estremecimiento que conocieron los romanos!»

¿Acaso está decidido qué es lo que *precisamente* le espera a Rusia en el futuro? ¿Acaso tenemos alguna razón positiva que demuestre nuestra juventud?

Algunos sostienen que nuestra relativa esterilidad intelectual en el pasado puede servir como prueba de nuestra inmadurez o juventud. Pero ¿es realmente así? La pobreza milenaria del espíritu creativo no constituye ninguna prueba de la riqueza de la futura cosecha.

Y, además, ¿qué es la *autoformación interior*? Si entendemos esta *autoformación* en el sentido amplio y *orgánico* de la palabra, entonces el organismo de cada Estado, incluidos el chino y el persa, está autoformado, ya que vive en virtud de *sus propias* fuerzas y estatutos. La Rusia antigua también vivió de esta manera. Y si entendemos esa palabra en su sentido moderno, estrictamente jurídico, llegaremos de una forma imperceptible y inevitable, tanto en lo ideal como en lo práctico, al proceso igualitario liberal del que debemos huir.

¿Y qué es la autoconciencia interior? Son palabras de un eslavófilo y, por tanto, se refieren a la conciencia de todos los eslavos. ¡Estupendo!

Pero la conciencia de todos los eslavos no supone el permanente elogio de los eslavos, el servilismo de Rusia ante la arbitrariedad yugoslava.

Creo que debemos elogiar y amar no a los eslavos, sino a lo que éstos tienen de peculiar, de eslavo, de diferente al occidental, al europeo. No hay que halagar a los eslavos, sino estudiar su espíritu y separar en sus impulsos lo pernicioso de lo inocuo.

No debemos desear fundirnos con ellos, sino buscar combinaciones provechosas para ellos y para nosotros (y tal vez para los elementos conservadores de la misma Europa); es necesario buscar, como ya he dicho, *una atracción* hábil y *a una distancia considerable*, en lugar de la unión y la fusión inorgánica. [...]

Si lanzamos una mirada intelectual a todos los pueblos eslavos que nos son afines nos damos cuenta de algo extraño: el pueblo más atrasado, la última de las naciones eslavas renacidas, la de los búlgaros, *en el comienzo* de su nueva vida histórica entra en liza con las tradiciones, con la autoridad del mismo *bizantinismo* que puso los cimientos de nuestra estatalidad velikorrusa, nos hizo entrar en razón y *nos agrupó como una jauría* (que me perdonen esta expresión de caza) de una forma sólida e inteligente. Al principio los búlgaros no previeron, posiblemente, a dónde les llevaba el desarrollo lógico de las circunstancias. Querían luchar sólo *contra los griegos*, pero las circunstancias les condujeron a la ruptura con la Iglesia Ecuménica, en cuyo principio no hay nada ni griego ni específicamente eslavo.

«Los búlgaros son débiles, son pobres, son dependientes, son jóvenes, *tienen razón*», dicen en nuestro país.

Al final, me dirán:

«¡Los búlgaron son jóvenes y débiles!»

«¡Tened cuidado —dijo en una ocasión Sila refirién-

dose al joven Julio César—, en este muchacho *hay diez Marios* [demócratas].»

No es peligroso el enemigo extranjero al que siempre miramos con recelo; no es peligroso el fuerte e imperioso rival que nos arroja a la cara el guante ensangrentado de antiguos rencores. No es peligroso ni el alemán, ni el francés, ni el polaco, que es un semihermano y un rival semioculto.

El más peligroso de todos es el hermano, el hermano menor y aparentemente indefenso *que se ha contagiado* de algo que puede ser mortífero para nosotros si no tomamos precauciones.

El contagio inesperado y no intencionado de alguien afín e impotente a quien cobijamos en nuestro pecho es más peligroso que la hostilidad abierta de un valeroso enemigo.

Ni en la historia del erudito renacimiento checo, ni en los movimientos de los belicosos serbios, ni en las revueltas antirrusas de los polacos encontramos el fenómeno misterioso y peligroso que vemos en el movimiento pacífico y pseudo-piadoso de los búlgaros. Sólo en relación con la cuestión búlgara han entrado en liza en el corazón ruso, *por primera vez* desde el principio de nuestra historia, las dos fuerzas que crearon nuestra estatalidad: la familia eslava y el bizantinismo eclesiástico.

La misma lejanía, la poca importancia aparente, el escaso brillo y la relativa aridez de estos asuntos greco-búlgaros *parecen ser así a próposito* para hacer que nuestra sociedad no dé cuenta de su significado e importancia, para que no susciten demasiada curiosidad, para que sus consecuencias nos tomen desprevenidos, para que todos nuestros sabios dejen que sus candiles se apaguen.

¡Ya es suficiente! ¡He dicho, y me he desahogado!

FÉDOR DOSTOIEVSKI

PUSHKIN

(Ensayo)
Discurso pronunciado el 8 de junio de 1880
en la Sociedad de Amantes de las Letras Rusas

«Pushkin es un fenómeno extraordinario y tal vez único del espíritu ruso», dijo Gogol. Añadiré por mi parte: «Y también profético». Sí, su aparición encierra para todos nosotros, los rusos, algo indudablemente profético. Pushkin llegó precisamente en el momento en que empezaba a surgir, a nacer en nuestra sociedad la correcta conciencia de sí misma al cabo de todo un siglo transcurrido desde la reforma de Pedro I, y su aparición contribuyó en gran medida a iluminar nuestro oscuro camino con una nueva luz conductora. En este sentido, Pushkin es una profecía y una señal.

Divido la actividad de nuestro gran poeta en tres períodos. No hablo ahora como crítico literario: en referencia a la actividad creativa de Pushkin quisiera solamente exponer con claridad mi pensamiento sobre el significado profético que tiene para nosotros, y aclarar cómo entiendo ese significado. No obstante, señalo de paso que los períodos de la actividad de Pushkin no están, en mi opinión, claramente separados. Por ejemplo, el principio de *Eugenio Oneguin* todavía pertenece, a mi juicio, al primer período de su actividad poética, mientras que el final del poema corresponde al segundo período, cuando Pushkin encontró ya sus ideales en su tierra natal, los aceptó y los amó con toda su afectuosa y clarividente alma. También se suele decir que en el primer período de su actividad Pushkin imitó a los poetas europeos,

Parny, André Chénier, etc., y especialmente a Byron. Sin duda alguna, los poetas europeos tuvieron una gran importancia en el desarrollo de su genio, y continuaron influyendo en él durante toda su vida. Sin embargo, ni siquiera las más tempranas creaciones de Pushkin representan una mera imitación; incluso en ellas se manifiesta la extraordinaria independencia de su genio. En una imitación nunca aparece tanto sufrimiento personal y tan profunda conciencia de uno mismo como los que demostró Pushkin en *Gitanos*, por ejemplo, un poema que, para mí, pertenece en su totalidad al primer período de su actividad poética. No me refiero ya a su fuerza creativa y a su dinamismo, que nunca habrían sido tan notables si se tratara de una mera imitación. En el tipo de Aleco, el protagonista del poema *Gitanos*, ya se expresa una poderosa y profunda idea, una idea completamente rusa que más tarde se manifestaría en toda su plenitud armónica en *Eugenio Oneguin*, donde un personaje casi idéntico a Aleco ya no aparece con una iluminación fantástica, sino con una apariencia palpable, real y comprensible.

En Aleco, Pushkin encontró y reveló ya de una forma genial a aquel infeliz que vagabundeaba por su tierra natal, a aquel mártir ruso que había surgido de un modo históricamente inevitable en nuestra sociedad, separada de su pueblo. Desde luego, no lo halló sólo en las obras de Byron. Este tipo humano es auténtico y fue captado de un modo certero; es un tipo que se estableció en la Tierra Rusa para mucho tiempo y que aún perdura. Estos vagabundos rusos que no tienen ni casa propia todavía hoy continúan su peregrinaje, y me parece que tardarán en desaparecer. Y si en nuestro tiempo ya no visitan los campamentos gitanos, pensando encontrar en sus originales y salvajes costumbres los ideales universales y el descanso de la absurda y confusa vida de nuestra *intelligentsia*, entonces optan por el socialismo, que todavía no existía en los tiempos de Aleco, aceptan la nueva fe y trabajan con celo en su nuevo campo de acción, creyendo, como Aleco, que alcanzarán con sus fantásticas

acciones sus propios objetivos y la felicidad, no sólo para ellos sino para toda la humanidad. Pues el vagabundo ruso necesita precisamente la felicidad universal para apaciguarse: desde luego, no se conformaría con menos, al menos en teoría. Se trata del mismo tipo de ruso, sólo que de épocas distintas. Este tipo humano, insisto, surgió justamente al principio del segundo siglo siguiente a la gran reforma de Pedro en el seno de nuestra *intelligentsia*, separada del pueblo y de la energía popular. Desde luego, la enorme mayoría de los miembros de la *intelligentsia* rusa prestan pacíficamente sus servicios en la burocracia estatal, en la hacienda, en los ferrocarriles o en los bancos, o simplemente hacen dinero de formas diversas, o se dedican a la ciencia y a pronunciar conferencias; y todo esto lo hacen de una manera regular, indolente y pacífica, cobran el salario y juegan a la *préférance*, sin sentir el menor deseo de huir a los campamentos gitanos o a otros lugares más apropiados para nuestra época. Como mucho se semiliberalizan «al estilo del socialismo europeo», pero con el plácido carácter ruso; es cuestión de tiempo. ¡Qué más da que uno no haya pensado aún en preocuparse y otro haya tenido ya tiempo de toparse de cabeza con una puerta cerrada! En su debido momento, a todos les espera el mismo final, si antes no encuentran el camino salvador de la actitud humilde hacia el pueblo. Y aunque este final no les espere a todos, bastará con los «elegidos», con una décima parte de los que se preocuparon para que los demás, la gran mayoría, perdieran la paz gracias a ellos.

Naturalmente, Aleco todavía no sabe expresar su nostalgia: aún habla de cosas demasiado abstractas, añora la naturaleza, se queja de la alta sociedad, manifiesta aspiraciones universales y llora la verdad que alguien perdió en algún sitio y que él no puede encontrar. Ahí hay un poco de Jean-Jacques Rousseau. En qué consiste esa verdad, dónde y en qué podría aparecer y cuándo se perdió, Aleco aún no lo podría decir, pero su sufrimiento es sincero. Hombre fantasioso e impaciente, busca toda-

vía la salvación, sobre todo en el exterior; y no podría ser de otra manera: «La verdad —afirma— se encuentra en algún sitio fuera de él, tal vez en otras tierras, por ejemplo en Europa, con su sólido régimen histórico, con su asentada vida social y civil.» No es capaz de entender que la verdad se encuentra sobre todo en su interior; ¿cómo podría entenderlo?: es un extranjero en su tierra, el siglo entero trascurrido desde la reforma de Pedro le ha hecho perder el hábito del trabajo, carece de cultura, se ha educado como una señorita, entre cuatro paredes, y ha cumplido con las extrañas y vagas obligaciones derivadas de la pertenecia a una de las catorce clases en las cuales se divide la sociedad instruida de Rusia. Todavía no es más que una hojita que se ha separado del árbol y vuela por los aires. Se da cuenta de ello y por eso sufre, ¡a veces de una manera tan dolorosa!

¿Y qué hay de malo en el hecho de que, perteneciendo tal vez a la aristocracia hereditaria y, muy probablemente, teniendo siervos en propiedad, se permitiera la pequeña fantasía de dejarse seducir por los hombres «sin ley» y que por un tiempo viajara con un oso amaestrado? Estaba claro que una mujer, «una mujer salvaje», como dijo un poeta, podía proporcionarle la esperanza de acabar con su nostalgia, y él se entrega a Zemfira con una fe ligera pero apasionada: «Ésta es la salida; ¡es posible que aquí, en el seno de la naturaleza, lejos del mundo, entre los hombres que ignoran la civilización y las leyes, me espere la felicidad!» Pero ¿qué resulta de todo esto? Aleco no es capaz de soportar el primer conflicto con las condiciones de esta naturaleza salvaje y tiñe sus manos de sangre. No sólo no consigue la armonía universal, sino que el desdichado soñador ni siquiera les sirve a los gitanos, quienes le expulsan de una manera sencilla y majestuosa, sin venganza ni rencor:

> Déjanos, hombre orgulloso;
> somos salvajes y carecemos de leyes,
> no castigamos ni ejecutamos a nadie.

Naturalmente, toda la historia es fantástica, pero el «hombre orgulloso» sí es real y ha sido captado con acierto. Por primera vez en nuestro país lo describió Pushkin, y es algo que hemos de recordar. Es así, realmente así: si al «hombre orgulloso» le desagrada algo o alguien, castigará con rencor al culpable y lo atormentará para resarcirse de la injuria sufrida, o se acordará, ya que le resulta más cómodo, de su pertenencia a una de las catorce clases y posiblemente reclamará el castigo y la ejecución legal (se ha dado algún caso) para vengar su ofensa personal. ¡No, este genial poema no es una imitación! En él se sugiere ya la solución rusa del problema, de ese «maldito problema», de acuerdo con la fe y la verdad de nuestro pueblo: «Humíllate, hombre orgulloso, y sobre todo domina tu orgullo. Humíllate, hombre ocioso, y antes que nada trabaja la tierra de tus padres», ésta es la solución que ofrecen la verdad y la razón populares. «La verdad no está fuera, sino dentro de ti; encuéntrate a ti mismo en tu interior, sométete a ti mismo, domínate y descubrirás la verdad. La verdad no está en las cosas, fuera de ti o en algún lugar al otro lado del mar, sino en tu propio trabajo sobre ti mismo. Si vences a ti mismo, si te dominas, serás tan libre como nunca has podido imaginar, emprenderás una gran causa, sentirás la felicidad, porque tu vida será plena, y al final entenderás a tu pueblo y su santa verdad. No encontrarás la armonía universal entre los gitanos ni en ningún otro lugar si eres indigno de ella, si eres orgulloso y rencoroso, si exiges la vida gratuitamente, sin suponer siquiera que hay que pagar por ella». Esta solución ya está sugerida en el poema de Pushkin.

La misma solución ha sido expresada con más claridad en *Eugenio Oneguin*, un poema que ya no es fantástico, sino tangiblemente real, en el cual la auténtica vida rusa se refleja con una fuerza creativa y una perfección que no existieron nunca antes de Pushkin y, tal vez, tampoco después de él.

Oneguin llega desde San Petersburgo, (¡tiene que ser desde San Petersburgo![1]), lo cual es indudablemente necesario en el poema, pues Pushkin no podía omitir un rasgo tan real y significativo en la biografía de su protagonista. Vuelvo a insistir en que se trata del mismo Aleco, sobre todo más tarde, cuando exclama lleno de nostalgia y tedio:

> ¿Por qué no estoy paralizado
> como el jurado de Tula?

Pero ahora, en la primera parte del poema, todavía es un hombre algo fatuo y mundano; ha vivido demasiado poco como para poder desilusionarse plenamente de la vida. No obstante, incluso a él le empieza a visitar y atormentar

> el noble demonio del secreto tedio.

En el interior, en el corazón de su patria Oneguin es como un invitado, no se siente en su casa. No sabe qué hacer, le parece que está de visita en su propia casa. Más tarde, cuando vagabundea lleno de nostalgia y tedio por su tierra natal y por tierras extrañas siente aún con más fuerza, como corresponde a un hombre indudablemente inteligente y sincero, que es un extranjero entre extranjeros. Lo cierto es que ama a su tierra natal, pero no confía en ella. Naturalmente, ha oído hablar de sus ideales, pero no cree en ellos. Cree solamente en la absoluta imposibilidad de hacer cualquier trabajo en la tierra de sus padres y mira con triste burla a los que creen que sí es posible. Mató a Lenski simplemente porque se aburría, o tal vez sentía la nostalgia del ideal universal; es algo muy ruso, es algo muy posible.

---

[1] San Petersburgo simboliza en la tradición cultural rusa el desarraigo cultural, el espíritu del imperio, el triunfo de la fría racionalidad sobre la vida, etc. Para más detalles consúltese el ensayo de G. Fedótov *Tres capitales,* publicado en el presente libro. *(N. de los T.)*

Tatiana no es así: ella es una persona firme, con los pies en el suelo. Es más profunda que Oneguin y, desde luego, más inteligente. Intuye con su noble instinto dónde y en qué está la verdad, como se demuestra al final del poema. Es posible que Pushkin hubiera acertado más si a su poema le hubiera puesto el nombre de Tatiana en lugar del de Oneguin, ya que sin duda es ella la protagonista principal. Tatiana representa un tipo positivo, no negativo, un tipo de belleza positiva, una apoteosis de la mujer rusa, y es elegida por el poeta para expresar la idea de la obra en la famosa escena del último encuentro con Oneguin. Incluso podríamos decir que casi nunca más se repitió en nuestra literatura el tipo positivo de la mujer rusa de una manera tan hermosa, a excepción, tal vez, de la imagen de Liza en el *Nido de hidalgos* de Turguénev. Sin embargo, la manera de mirar de arriba abajo propia de Oneguin le impide reconocer a Tatiana cuando por primera vez ve en el campo la imagen humilde de aquella muchacha pura e inocente que, al encontrarse con él, se muestra tan tímida, tan confundida. No sabe reconocer la madurez y la perfección en una pobre muchacha y, de hecho, la considera un «embrión moral». ¡Y eso después de su carta a Oneguin! Si hay un embrión moral en el poema ése es, desde luego, el propio Oneguin. Pero ¿cómo habría podido entenderla? ¿Acaso conoce Oneguin el alma humana? Hombre de mentalidad teórica, durante toda su vida ha sido un soñador inquieto. Tampoco la entiende más tarde, cuando la encuentra en San Petersburgo convertida en una noble dama; cuando, según sus propias palabras escritas en la carta que dirige a Tatiana, «mi alma comprende todas sus perfecciones». No son más que palabras: Tatiana pasa por su vida sin ser reconocida ni apreciada; precisamente en eso consiste la tragedia de la novela. ¡Oh, si entonces, en la aldea, durante su primer encuentro con ella, hubiera llegado de Inglaterra Childe Harold o el mismo lord Byron y, al notar el humilde encanto de la muchacha, se lo hubieran señalado! ¡Oh! Entonces Oneguin habría experi-

mentado admiración y sorpresa, pues en estos mártires universales suele haber mucho servilismo espiritual. Pero nada de esto pasó; el buscador de la armonía universal le echó un sermón a Tatiana y, tras obrar[2], sin embargo, de una forma muy honesta, partió con su nostalgia universal y con las manos teñidas de sangre como consecuencia de un estúpido rencor; partió a vagabundear por la patria sin verla y, lleno de salud y fuerza, exclamó entre maldiciones:

> Soy joven, la vida en mí es fuerte,
> pero ¿qué me espera?,
> ¡sólo el tedio, el tedio y el tedio!

Tatiana comprendió a Oneguin. En las inmortales estrofas de esta novela en verso el poeta la describe visitando la casa de este hombre que era tan admirable y misterioso para ella. No voy a hablar del valor artístico y la profundidad de estas líneas. Hela aquí en su despacho, mirando los libros de Oneguin, sus cosas, sus pertenencias, y tratando de adivinar a partir de ellas su alma, tratando de solucionar su enigma; al final, el «embrión moral» se detiene y medita con una sonrisa extraña, presintiendo la solución del problema, y sus labios susurran en voz baja:

> ¿Tal vez es él una parodia?

Sí, tuvo que decirlo, lo presintió. Mucho más tarde, en San Petersburgo, cuando se encontraron de nuevo, ella ya le comprendía perfectamente. A propósito, ¿quién dijo que la vida de la alta sociedad, la vida cortesana,

---

[2] En la novela en verso *Eugenio Oneguin*, éste, al recibir la carta de Tatiana, en la que ella le confiesa su amor, le responde con un discurso en que le asegura que no es capaz de amarla a ella o a cualquier otra mujer, y que ella debe aprender el arte de ocultar sus sentimientos. *(N. de los T.)*

rozó su alma con una influencia corrosiva y que precisamente su posición como dama de esa sociedad y sus nuevas ideas mundanas fueron, en parte, la causa por la que rechazaría a Oneguin? ¡No, no es así! No, ella es la misma Tatiana, la misma Tania provinciana! No se ha corrompido, sino todo lo contrario; abrumada por la suntuosa vida que lleva en San Petersburgo, se siente destrozada, está sufriendo; aborrece su posición como dama de la alta sociedad, y quien la juzgue de otra manera no ha entendido en absoluto lo que quería decir Pushkin. Hela aquí dirigiéndose con firmeza a Oneguin:

> Me he entregado a otro
> y le seré fiel toda mi vida.

Lo dice precisamente como una mujer rusa, y ésta es su apoteosis. Ella expresa la verdad del poema. No diré ni una palabra sobre sus convicciones religiosas, sobre su postura en cuanto al misterio del matrimonio; no, no hablaré de eso. Pero ¿qué es lo que pasa?, ¿tal vez se niega a seguir a Oneguin, a pesar de haberle confesado su amor, porque, «como mujer rusa» (y no como una mujer del sur o como una francesa, por ejemplo) no es capaz de dar un paso valiente, no tiene suficiente fuerza para romper sus cadenas, para sacrificar el atractivo que ofrecen los honores, la riqueza, la posición social y la condición de la virtud? No, la mujer rusa tiene coraje. La mujer rusa iría valerosa tras el objeto de su fe, eso es algo comprobado. Pero Tatiana «se ha entregado a otro y le será fiel toda su vida». ¿A quién va a ser fiel? ¿A qué obligaciones? ¿A ese viejo general al que no puede amar porque quiere a Oneguin y con el que se casó sólo porque «su madre se lo rogó con lágrimas y súplicas» y porque en este momento en su alma herida y desgarrada sólo había desesperación, sin esperanza ni luz? Sí, ella es fiel a ese general, a su marido, a un hombre honrado que la ama y la respeta. Es verdad que «su madre se lo rogó», pero fue ella y no otra persona la que le dio el

consentimiento, fue ella la que le juró ser una esposa fiel. Es verdad que se casó con él porque estaba desesperada, pero ahora es su marido, y su traición le cubriría de vergüenza, le mataría. ¿Y acaso puede una persona fundar su felicidad sobre la desdicha de otra? La felicidad consiste no sólo en los placeres del amor, sino también en la sublime armonía del espíritu. ¿Con qué podemos apaciguar nuestro espíritu si hemos dejado atrás un acto deshonesto, despiadado e inhumano? ¿Tiene que escapar sólo porque se trata de su propia felicidad? Pero ¿de qué clase de felicidad se puede hablar si se basa en la desdicha ajena? Imaginemos que ustedes levantan el edificio del destino humano cuyo objetivo final es hacer felices a los hombres, proporcionarles la paz y la tranquilidad. E imaginemos también que para eso es necesario e inevitable destrozar a un solo ser humano, aunque sea un hombre poco digno, incluso ridículo a ojos de algunos; no un Shakespeare, sino simplemente un anciano honrado, el marido de una joven esposa, en cuyo amor cree ciegamente a pesar de no conocer en absoluto su corazón, a la cual respeta, de la cual está orgulloso, gracias a la cual se siente feliz y tranquilo. ¡Sólo hace falta humillarlo y destrozarlo para construir el edificio sobre las lágrimas del viejo deshonrado! ¿Aceptarían ustedes ser el arquitecto de ese edificio con tal condición? He aquí el problema. ¿Y pueden admitir por un momento la idea de que los hombres para los cuales estaban ustedes construyendo el edificio acepten una felicidad fundamentada en el sufrimiento de un ser, por insignificante que parezca, torturado hasta la muerte sin piedad ni justicia, y que a continuación esos hombres permanezcan felices para siempre? Díganme cómo podría tomar otra decisión Tatiana, con un alma tan elevada y un corazón que había conocido tanto sufrimiento. No; su alma puramente rusa toma una determinación: «¡Que sólo yo pierda mi dicha, aunque mi desdicha sea mucho más fuerte que la de este anciano, aunque al final nadie, ni siquiera este viejo, conozca nunca ni aprecie mi sacrificio, pero no

quiero ser feliz después de haber matado a otra persona!» Es una tragedia, lo que sucede es una tragedia, pero a Tatiana le resulta imposible traspasar el límite, es demasiado tarde y Tatiana rechaza a Oneguin. Me dirán: «¡Oneguin también es desdichado, y Tatiana, al salvar a uno, arruina la felicidad del otro!». Permítaseme plantear otro problema que, posiblemente, es el más importante del poema. A propósito, una observación: el problema de la causa que obliga a Tatiana a rechazar a Oneguin remite a una historia muy característica de nuestro país, o al menos de nuestra literatura, y por eso me he permitido extenderme tanto sobre ello. Y lo más característico de todo es que en nuestro país la solución moral de este problema ha sido cuestionada durante mucho tiempo. Yo sostengo lo siguiente: aunque Tatiana se hiciera libre, aunque enviudara, aunque muriera su anciano esposo, ni siquiera entonces seguiría a Oneguin. ¡Hay que entender toda la esencia de su carácter! Ella sabe quién es Oneguin: un eterno vagabundo que de repente ve a una mujer, a la cual ha ignorado antes, en un nuevo y brillante ambiente, un ambiente inaccesible, y probablemente todo el quid de la cuestión está en este ambiente. Esa muchacha, a la que él casi despreciaba, es objeto de admiración entre la alta sociedad; la alta sociedad, esta tremenda autoridad para Oneguin pese a todas sus aspiraciones universales. Y es eso lo que le deslumbra y le obliga a lanzarse hacia ella exclamando: ¡éste es mi ideal, ésta es mi salvación, éste es el final de mi nostalgia, que antes no comprendí, cuando «la felicidad era algo tan próximo, tan posible»! Y, al igual que antes Aleco se precipitaba hacia Zemfira, Oneguin se lanza hacia Tatiana, buscando en su nueva y caprichosa fantasía todas las soluciones que anhela. ¿Acaso Tatiana no lo ve, acaso no le ha entendido hace mucho tiempo? Ella sabe a ciencia cierta que lo que él quiere en realidad es una nueva fantasía, y no a ella, una Tatiana tan sencilla como antes. Ella sabe que la ve como algo distinto a lo que representa, que ni siquiera la quiere a ella, que tal

vez él no ama a nadie ni es capaz de amar, ¡a pesar de todos sus dolorosos sufrimientos! Oneguin quiere a su fantasía, y él mismo es una fantasía. Si ella le sigue, él se desilusionará mañana mismo y contemplará su amor con ojos irónicos.

Oneguin carece de suelo bajo sus pies, es una pluma que se lleva el viento. Tatiana no es así: en ella, incluso cuando está desesperada y sufre porque sabe que su vida está arruinada, hay algo firme e inalterable, algo en lo que se apoya su alma. Son los recuerdos de su niñez, de su patria, de la aldea remota en la que empezó su vida pura y humilde: es «la cruz y la sombra de las ramas sobre la tumba de su pobre niñera». ¡Oh!, estos recuerdos y las antiguas imágenes son ahora lo más valioso que tiene, lo único que le queda, lo único que salva a su alma de la absoluta desesperación. Y esto no es poco; es mucho, es todo un fundamento, algo inamovible e indestructible. Es el contacto con la patria, con la aldea natal, con aquello que el pueblo considera sagrado. ¿Y qué tiene él?, ¿quién es él? Ella no podría seguirle sólo para servirle de diversión, sólo para regalarle, con la piedad que origina el amor, el fantasma de la felicidad, sabiendo de antemano que mañana se burlará de ella. No, hay almas profundas y firmes que no pueden entregar conscientemente su *sancta sanctorum* a la deshonra, aunque sientan una infinita conmiseración. No, Tatiana no podía seguir a Oneguin.

De esta forma, en *Oneguin*, en su inmortal e inaccesible poema, Pushkin reveló su talento de gran escritor popular, como nadie lo había hecho antes. Captó enseguida, con acierto y perspicacia, la esencia más honda de nuestra sociedad, situada por encima del pueblo. Caracterizó el tipo del vagabundo ruso, que todavía perdura en nuestros días, y su genial intuición le hizo ser el primero en adivinar su destino histórico y la enorme relevancia que tendría en nuestro futuro; además, situó a su lado a la mujer rusa, el tipo de la belleza positiva e indudable. Pushkin fue también, desde luego, el primero de

los escritores rusos que nos mostró, en otras obras de este período, toda una serie de tipos rusos positivamente hermosos, tipos que él descubrió en el pueblo ruso. La principal belleza de estos tipos humanos consiste en su verdad, una verdad indiscutible y tangible, de forma que se hace imposible negar su existencia, que ya es casi material, como si fueran estatuas. Vuelvo a recordar que no hablo como un crítico literario y, por tanto, no voy a aclarar mi idea mediante un pormenorizado examen literario de las geniales obras de nuestro poeta. Por ejemplo, se podría escribir un libro entero sobre el tipo del monje-cronista ruso para señalar toda la importancia y todo el significado de esta imagen majestuosa que Pushkin encontró en la tierra rusa, la representó, la modeló como una estatua y la situó ante nosotros para siempre en toda su indiscutible, humilde e imponente belleza espiritual, como una prueba del poderoso espíritu de la vida popular, el cual puede proyectar las imágenes de esa verdad indisputable. Este tipo ya tiene una existencia propia, vive, es un hecho imposible de impugnar, no puede decirse que se trata de una invención, de la fantasía y la idealización del poeta. Al contemplarlo en la obra de Pushkin uno no puede dejar de confirmar: sí, existe; esto significa que vive el espíritu del pueblo que lo creó, y que la fuerza vital de ese espíritu es inmensa. Todas las obras de Pushkin respiran la fe en el carácter ruso y su fuerza espiritual, y mientras hay fe hay esperanza, una gran esperanza en el hombre ruso.

> En la esperanza del bien y la gloria
> miro al futuro sin temor,

dijo el mismo poeta en otra ocasión, pero podemos extrapolar estas palabras a toda su actividad creativa nacional. Nunca un escritor ruso, ni antes ni después de él, se fundió de una forma tan cordial y familiar con su pueblo. ¡Oh!, entre nuestros escritores hay muchos que conocen al pueblo, que lo han descrito con gran talento, acierto

y amor, y sin embargo, si los comparamos con Pushkin resulta que hasta ahora, a excepción de uno o, como mucho, dos de sus tardíos sucesores, se trata de «señores» que escriben sobre el pueblo. En las obras de los mejores de estos escritores, incluso en las de esas dos excepciones que acabo de mencionar, de vez en cuando se desliza algo soberbio, algo de otra vida y de otro mundo, algo que pretende elevar al pueblo hasta su propio nivel y hacerlo feliz con esta elevación. En cambio, en Pushkin hay algo que está unido *de verdad* al pueblo, algo que alcanza una especie de ternura ingenua. Tomemos como muestra la *Leyenda del oso*, donde se cuenta cómo un campesino mata a su señora osa, o recordemos el poema que dice:

> Compadre Iván, cuando empecemos a beber,

y se entenderá lo que quiero decir.

Nuestro gran poeta nos dejó todos estos tesoros del arte y de la clarividencia artístista como indicación para los futuros artistas que vinieran detrás de él, para aquellos que trabajen en este campo en el futuro. Podríamos decir positivamente: si no hubiera existido Pushkin no habrían existido los talentos que le siguieron. Al menos, no se habrían manifestado con tanta fuerza y claridad, a pesar de su gran valía, como pudieron hacerlo en nuestros días. Pero no se trata sólo de la poesía y de la creación artística: si no hubiera existido Pushkin tal vez no se habría definido con una fuerza tan inquebrantable (esto apareció más tarde, aunque no en todos, sino en algunos pocos) nuestra fe en la independencia rusa, la esperanza en la fuerza de nuestro pueblo, una esperanza que ahora ya es consciente, y más tarde la fe en nuestra futura y original predestinación dentro de la familia de los pueblos europeos. Esta hazaña de Pushkin se hace especialmente clara si nos adentramos en lo que yo llamo el tercer período de su actividad artística.

Insisto una vez más: estos períodos no tienen divisiones claras. Algunas de las obras de este tercer período podrían haber sido redactadas en el mismo principio de la actividad creativa de nuestro poeta, ya que Pushkin siempre fue una especie de organismo íntegro que desde el primer momento tenía en su interior todas sus capacidades en forma embrionaria, sin obtenerlas fuera de él. El exterior sólo despertaba lo que ya estaba en la profundidad de su alma. Pero este organismo se desarrollaba, y los períodos de su desarrollo pueden ser realmente definidos y nombrados; cada uno de estos períodos tiene un carácter propio; la transición de uno a otro fue paulatina. De esta forma, podemos atribuir al tercer período aquellas obras en las cuales brillaron por excelencia las ideas universales, se reflejaron las imágenes poéticas de otros pueblos y se encarnaron los genios de esos pueblos. Algunas de estas obras se publicaron después de la muerte de Pushkin.

En este período de su actividad nuestro poeta representa algo casi milagroso, insólito e inusitado, algo que no se vio antes en ningún lugar ni en nadie. Sin duda, las literaturas europeas conocieron genios artísticos de una magnitud colosal: los Shakespeare, los Cervantes y los Schiller. Pero indíquenme uno solo de estos grandes genios que tuviera la capacidad de sensibilidad universal de nuestro Pushkin. Él comparte esta capacidad, nuestro principal don nacional, con nuestro pueblo, y si es un poeta popular es sobre todo gracias a ello. Los más grandes poetas europeos nunca supieron encarnar con la fuerza con que lo supo hacer Pushkin el genio, el espíritu de otro pueblo, tal vez vecino, con toda su oculta profundidad y toda la añoranza de su destino. Por el contrario, al dirigirse a otros pueblos, los poetas europeos con frecuencia los transformaban en algo propio, interpretándolos a su manera. Incluso en las obras de Shakespeare los italianos, por poner un ejemplo, son prácticamente idénticos a los ingleses. Sólo Pushkin, de todos los poetas mundiales, tiene la capacidad de con-

vertirse en representante de otra nación. He aquí las escenas de *Fausto*, *Caballero avaro*, la balada *Érase una vez un caballero pobre*. Relean su *Don Juan* y, si no fuera por la firma de Pushkin, nunca hubieran dicho ustedes que no se trata de la obra de un español. ¡Qué imágenes profundas y fantásticas las del poema *Banquete en los tiempos de la peste*! Pero en esas imágenes fantásticas se percibe el genio inglés; la magnífica canción sobre la peste que interpreta la protagonista del poema, la canción de Mary que contiene estos versos:

> Sonaban las voces de nuestros hijitos
> en la ruidosa escuela,

es una canción inglesa, es la nostalgia del genio británico, su llanto, su presentimiento doloroso de lo que le depara el destino. Recuerden esos extraños versos:

> En una ocasión, cuando vagaba por un valle salvaje...

Se trata de una transcripción casi literal de las tres primeras páginas de un raro libro místico escrito en prosa por un inglés que perteneció a una secta religiosa, pero ¿acaso se trata de una mera transcripción? En la grave y exaltada música de estos versos se siente el alma misma del protestantismo del norte, del heresiarca inglés, un místico impetuoso de voluntad sombría, obstinada e invencible, con todo el carácter irrefrenable de los sueños místicos. Al leer esta extraña poesía parece sentirse el espíritu de los siglos de la Reforma, se comprende el fuego combativo del primer protestantismo, se comprende, finalmente, la historia, y no sólo por medio del pensamiento, sino que parece que uno ha estado allí, que ha pasado junto al campamento de los protestantes alzados en armas, que ha cantado con ellos sus himnos, que ha llorado con ellos en la exaltación mística y ha creído con ellos en lo que ellos creían. A propósito, he aquí, junto a este misticismo religioso, las estrofas religiosas del Corán, o de la *Imitación del Corán*: ¿acaso no la ha

escrito un musulmán?, ¿acaso no es el mismo espíritu del Corán y su espada, la majestuosidad sencilla de su fe y su terrible y sangrienta fuerza? He aquí el mundo antiguo, he aquí las *Noches egipcias*, los dioses terrenales que reinan como seres sagrados sobre su pueblo, cuyo genio y aspiraciones desprecian, que ya no creen en él, que realmente se han convertido en dioses solitarios y han enloquecido en su agónico aburrimiento, que tratan de distraer con atrocidades fantásticas, con una lujuria propia de insectos, la lujuria de la araña hembra que devora al macho.

No, he de afirmar que nunca existió un poeta con una sensibilidad tan universal como la de Pushkin, y no se trata sólo de su sensibilidad, sino de su sorprendente profundidad, de la reencarnación de su espíritu en pueblos extraños, una reencarnación casi perfecta y, por tanto, milagrosa, ya que en ningún otro poeta del mundo ni en ningún lugar se repitió este fenómeno. Es algo exclusivo de Pushkin, y en este sentido, repito, representa un fenómeno insólito, inusitado y, en nuestra opinión, incluso profético, porque... porque en esto se expresó sobre todo la fuerza nacional del pueblo ruso, en esto se expresó precisamente el espíritu popular de su poesía, el espíritu popular en su ulterior desarrollo, el espíritu popular de nuestro futuro, cuyo germen se encuentra latente en el presente, y todo ello lo expresó de una forma profética. Porque ¿qué es la fuerza del espíritu popular ruso sino su aspiración final a la universalidad y la humanidad? Al convertirse en un poeta absolutamente popular, Pushkin, en el momento en que entró en contacto con la fuerza del pueblo, enseguida entendió el gran futuro de esta fuerza. En este sentido es un vidente, un profeta.

En realidad, ¿qué significa para nosotros la reforma de Pedro I, y no sólo para nuestro futuro, sino para lo que ya ha sucedido, para aquello en lo que se ha materializado? ¿Qué significó para nosotros esta reforma? Desde luego, no era simplemente la asimilación de la vestimenta, las costumbres y los descubrimientos de la

ciencia de los europeos. Examinemos lo que pasó, mirémoslo con más atención. Sí, es muy probable que, al principio, Pedro emprendiera la reforma teniendo en cuenta sólo este sentido, el sentido inmediatamente utilitario, pero más tarde, en el desarrollo ulterior de la misma idea, Pedro obedeció sin duda alguna a un cierto instinto oculto que subordinaba su causa a futuros objetivos que indiscutiblemente sobrepasaban en gran medida el mero utilitarismo. De la misma forma, si el pueblo ruso aceptó la reforma no fue por su utilidad, sino porque presintió otra meta más lejana y mucho más elevada que la pura utilidad. La presintió inconscientemente, insisto, pero de un modo directo y vital. ¡Entonces nos entregamos de lleno a la unión más vital, a la unión con toda la humanidad! En nuestra alma aceptamos, no de una manera hostil (como parece que tenía que suceder), sino amistosamente, de todo corazón, la genialidad de otras naciones, de todas por igual, sin preferir una nación a otra ni hacer divisiones entre ellas, sabiendo casi desde el primer paso cómo definir y resolver las contradicciones, perdonar y reconciliar las diferencias, y con eso expresamos nuestra disposición e inclinación, que acabamos de descubrir, a la unión universal humana con todas las tribus del gran linaje ario. Sí, la predestinación de los rusos es, sin la menor duda, europea y universal. Ser todo un ruso, completamente ruso, tal vez sólo significa (al final, subráyenlo) ser hermano de todos los hombres, *un hombre universal*, si se quiere. ¡Oh!, tanto la corriente eslavófila como la occidentalista no son otra cosa que un gran malentendido, aunque un malentendido históricamente necesario. Para un auténtico ruso, Europa y el destino de toda la tribu aria son tan importantes como la misma Rusia, como el destino de nuestra tierra natal, ya que nuestra vocación es la universalidad, y no la que se adquiere con las armas, sino la que se conquista con la fuerza de la hermandad y la aspiración fraterna a la unión de todos los hombres. Si quieren entender nuestra historia después de la reforma de

Pedro I, encontrarán los vestigios y las señales de esta idea, de este sueño mío, si lo quieren, en el carácter de nuestra comunicación con las naciones europeas, incluso en nuestra política de Estado. Pues ¿qué ha hecho Rusia durante los dos últimos siglos de su política que no sea servir a Europa, tal vez más que a sí misma? No creo que la causa de todo esto fuera la incapacidad de nuestros políticos. ¡Los pueblos de Europa desconocen hasta qué punto nos son caros! Y más tarde —estoy convencido de esto— nosotros, o mejor dicho, los rusos del futuro entenderán sin excepción alguna lo que de verdad significa ser ruso: aspirar a reconciliar definitivamente las contradicciones europeas, señalar que la superación de la nostalgia europea es posible en el alma rusa, un alma universal y reconciliadora, acoger en ella con amor fraterno a todos nuestros hermanos y, ¡al final, tal vez, pronunciar la palabra definitiva de la gran armonía general, de la definitiva concordia fraternal de todas las tribus de acuerdo con la ley evangélica de Cristo! Sé, sé demasiado bien que mis palabras pueden parecer exaltadas, exageradas y fantásticas. Que así sea, no me arrepiento de haberlas pronunciado. Es algo que debía ser dicho especialmente ahora, en el momento de nuestro triunfo, en el momento del homenaje a nuestro gran genio, que precisamente encarnó esta idea con toda su fuerza artística. Además, no es la primera vez que se expresa esta idea, no digo nada nuevo.

Lo malo es que esto puede parecer presuntuoso: «¿Ésta es la vocación de nuestra mísera tierra rusa? ¿Somos nosotros el pueblo predestinado a pronunciar una nueva palabra para la humanidad?» Bien, ¿y qué? ¿Acaso hablo de la gloria económica, o de la gloria de la espada o de la ciencia? Hablo sólo de la fraternidad de los hombres y de que el corazón ruso, posiblemente, es el que está más predestinado de entre todos los pueblos a emprender la unificación fraternal de toda la humanidad, y veo los vestigios de ello en nuestra historia, en nuestros hombres de talento y en el genio artístico de

Pushkin. Que nuestra tierra es mísera, pero «con la apariencia de un esclavo la recorrió bendiciéndola» Cristo. ¿Por qué entonces no admitimos su última palabra? ¿Y acaso el mismo Cristo no nació en un pesebre? Repito: al menos, nosotros ya podemos señalar a Pushkin, a su universalidad y a la humanidad de su genio, pues pudo incorporar a su alma genios extranjeros como si fueran propios. No cabe duda de que, al menos en el arte, en la creación artística, expresó esta universalidad de las aspiraciones del espíritu ruso, y en esto consiste su gran enseñanza. Si nuestra idea es una fantasía, por lo menos esta fantasía tiene su fundamento en las obras de Pushkin. Si el poeta hubiera vivido más, tal vez habría presentado unas imágenes inmortales y grandiosas del alma rusa que serían comprensibles para nuestros hermanos europeos, atrayéndolos más a nosotros que ahora, tal vez le habría dado tiempo para explicarles toda la verdad de nuestras aspiraciones y ellos nos habrían entendido mejor que ahora, habrían podido adivinar cómo somos y habrían dejado de mirarnos con soberbia y desconfianza, como todavía lo hacen. Si Pushkin hubiera vivido más tiempo, posiblemente ahora habría menos malentendidos y discusiones entre nosotros. Pero Dios lo juzgó de otra manera. Pushkin murió en pleno desarrollo de sus fuerzas y, sin lugar a dudas, se llevó consigo un gran misterio. Y ahora nosotros, sin él, intentamos adivinar ese misterio.

VLADÍMIR SOLOVIEV

LA IDEA RUSA

El objetivo de estas páginas no es ofrecer detalles nuevos sobre la situación actual de Rusia, partiendo del supuesto de que es un país desconocido para Occidente o del cual se tiene un concepto falso.

Sin mencionar ya las numerosas traducciones que han iniciado a Europa en el conocimiento de las obras maestras de nuestra literatura, vemos ahora, especialmente en Francia, escritores destacados que se han propuesto contribuir a que el público europeo conozca Rusia, y lo están haciendo mucho mejor de como pudiera hacerlo probablemente un ruso. Voy a citar sólo a dos autores franceses: Anatole Lerois Bolier, quien ofreció en su magnífico estudio *El imperio de los zares* una descripción bien narrada y además absolutamente verídica y completa de nuestra realidad política, social y religiosa; y el vizconde De Vogue, quien dedicó a la literatura rusa toda una serie de trabajos en los que demostró que no es sólo un experto en la materia, sino también un entusiasta.

Gracias a estos escritores y a muchos otros, la parte instruida del público europeo debe de estar suficientemente familiarizada con Rusia en los polifacéticos aspectos de su existencia real. Sin embargo, este conocimiento de los asuntos rusos siempre deja abierto un problema de otro nivel, muy oscurecido por poderosos prejuicios, un problema que incluso en la misma Rusia sólo ha tenido soluciones disparatadas en la mayoría de los casos. Improductivo desde el punto de vista de algunos, demasiado atrevido según las opiniones de otros, este problema es realmente el más importante que tienen planteado los rusos, e incluso fuera de Rusia no puede parecer

exento de interés para cualquier persona que reflexione con seriedad. Me refiero al problema del *sentido de la existencia de Rusia* en la historia universal.

Cuando uno considera que este inmenso imperio intervino de una forma más o menos brillante durante dos siglos en la escena internacional, cuando uno ve cómo asimiló la civilización europea en aspectos secundarios y la rechazó con tenacidad en otras cuestiones más importantes, conservando de esta manera su originalidad —la cual, a pesar de ser puramente negativa, no está privada de una especial majestuosidad—, cuando uno contempla este gran *hecho* histórico no puede dejar de preguntarse: ¿cuál es esa *idea* que oculta tras de sí o que nos descubre?, ¿cuál es el principio *ideal* que anima este inmenso cuerpo?, ¿qué nueva *palabra* dirá este pueblo nuevo a la humanidad?, ¿qué es lo que desea *realizar* en la historia del mundo? Para resolver este problema no vamos a dirigirnos a la opinión pública de nuestros días, pues con ello correríamos el riesgo de sentirnos desilusionados con los acontecimientos del mañana. Buscaremos la respuesta en las verdades perdurables de la religión. Pues *la idea de una nación no es lo que ésta piensa de sí en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad.*

I

Si reconocemos la unidad existente y real del género humano y tenemos que aceptarla, ya que se trata de una verdad religiosa, justificada por la filosofía racional y confirmada por la ciencia exacta, si reconocemos esta unidad sustancial debemos considerar a la humanidad en general como un enorme ser colectivo u organismo social cuyos miembros vivos son las diversas naciones. Desde este punto de vista es obvio que ningún pueblo puede vivir en sí, a través de sí y para sí, sino que la vida de cada pueblo representa una determinada contribución a la vida

general de la humanidad. La función orgánica confiada a una u otra nación en la vida universal es su auténtica idea nacional establecida en la eternidad del plan divino.

Pero, si la humanidad realmente constituye un gran organismo, no hemos de olvidar que en este caso no nos encontramos ante un organismo meramente físico, pues los miembros y los elementos que la componen, es decir, las naciones y los individuos, son seres morales. Y la condición fundamental del ser moral consiste en el hecho de que aquella función especial que ha de cumplir en la vida universal, la idea que determina su existencia en la idea de Dios, nunca se presenta en calidad de una necesidad material, sino solamente en forma de compromiso moral. La idea de Dios, que es un sino incondicional para las cosas, para los seres morales es sólo un deber. Es evidente que el deber puede ser cumplido o no, pero se puede cumplir bien o mal, ser aceptado o rechazado; es imposible, por otra parte, admitir que esta libertad pueda cambiar el plan providencial o despojar de su efectividad a la ley moral. La acción moral de Dios no puede ser menos poderosa que su acción física. Por último, es menester aceptar que en el mundo moral también existe la necesidad del destino, aunque se trate de una necesidad indirecta y condicionada. La vocación, o aquella idea especial que la idea divina supone para cada ser moral, sea un individuo o una nación, y que se abre a la conciencia de este ser como su deber supremo, actúa en todos los casos como una fuerza real, determina en *todos los casos* la existencia del ser moral, pero lo hace con dos métodos contrapuestos: se manifiesta como la ley de la vida cuando el deber está cumplido y como la ley de la muerte cuando no se ha cumplido. El ser moral nunca puede liberarse del poder de la idea divina que constituye el sentido de su existencia, pero sólo de él depende llevarla en su corazón y en su destino como una bendición o como una execración.

Lo que acabo de decir es un lugar común, o debería serlo, para cualquier cristiano, o al menos para cualquier

monoteísta. Y realmente estas ideas no encuentran objeciones cuando se presentan de una manera general; la protesta suele dirigirse contra el intento de aplicarlas al problema nacional. En este caso, el lugar común se convierte de pronto en un sueño mítico y el axioma se transforma en una fantasía subjetiva. «¿A quién le fue descubierta la idea que tiene Dios de un pueblo, quién puede hablarle a un pueblo de su deber? Manifestar su fuerza, perseguir su interés nacional es todo lo que debe hacer el pueblo, y el deber patriótico consiste en apoyar a su país y servirle en la política nacional sin tratar de imponerle las propias ideas subjetivas. Y para averiguar realmente cuáles son los intereses verdaderos de la nación y su auténtica misión histórica sólo existe un medio seguro: preguntarle al mismo pueblo qué es lo que piensa al respecto, convocar la opinión pública a consejo.» Sin embargo, hay algo extraño en este, a primera vista, sensato juicio.

Semejante método empírico de conocer la verdad resulta decididamente inaceptable cuando la opinión de la nación se divide, lo cual sucede casi siempre. ¿Cuál de los criterios públicos existentes en Francia es el verdadero: él de los católicos o el de los francmasones? Y, siendo ruso, ¿a cuál de las opiniones nacionales debo sacrificar mis ideas subjetivas: a la opinión de la Rusia oficial y oficiosa, *la Rusia del presente*, o a la que tienen unos cuantos millones de viejos creyentes, auténticos representantes de la Rusia tradicional, de *la Rusia del pasado*, para los que nuestra Iglesia y nuestro Estado en su aspecto moderno pertenecen el reino de Anticristo?, ¿o quizá debería también dirigirme a los nihilistas, los cuales posiblemente representan el *futuro* de Rusia?

II

No necesito insistir en estas dificultades, ya que la historia ofrece una prueba directa y ampliamente conocida

que confirma mi tesis. Si existen en la filosofía de la historia verdades sólidamente establecidas, hemos de considerar como una de estas verdades la tesis de que la vocación final del pueblo judío, el sentido de su existencia, se halla estrechamente vinculada a la idea mesiánica, es decir, a la idea cristiana. Sin embargo, no parece que la opinión pública y el sentido nacional de los judíos sean favorables al cristianismo. No deseo hacer los manidos reproches a este pueblo misterioso y único que, al fin y al cabo, es el pueblo de los profetas y los apóstoles, el pueblo de Jesucristo y la Santa Virgen. Este pueblo vive todavía y, de acuerdo con las palabras del Nuevo Testamento, le espera una completa renovación y un renacimiento: «Todo Israel será salvo» (Rom., XI, 26). Y creo necesario señalar, aunque no tenga aquí la oportunidad de demostrar que mi afirmación sea cierta[1], que el «endurecimiento» de los judíos no es la única causa de su hostilidad hacia el cristianismo. Los rusos en particular jamás procuramos aplicar a los judíos los principios del cristianismo; ¿acaso osamos exigirles que fueran más cristianos que nosotros mismos? Únicamente quiero recordar el notable hecho histórico de que el pueblo predestinado a donar el cristianismo al mundo ha cumplido esta misión en contra de su voluntad, y en su gran mayoría ha rechazado tenazmente durante dieciocho siglos la idea divina que ha llevado en su seno y que ha constituido el verdadero sentido de su existencia. Por tanto, ahora no podemos considerar aceptable aseverar que la razón siempre está de parte del criterio público de la nación y que el pueblo nunca puede equivocarse en lo que respecta a su verdadera vocación ni puede rechazarla.

Pero ¿acaso el mismo hecho histórico que aduzco sólo representa un prejuicio religioso y la relación fatal

---

[1] Intenté hacerlo en dos estudios dedicados al problema judío, uno de los cuales fue analizado en el número de *Revue Française* correspondiente a septiembre-octubre de 1886.

que, suponemos, existe entre los destinos del pueblo de Israel y el cristianismo no es más que una fantasía subjetiva? Puedo alegar, no obstante, una prueba muy sencilla que arroja una viva luz sobre el carácter real y objetivo del hecho que acabamos de citar.

Si tomamos nuestra Biblia cristiana, la colección de libros que comienza con el Génesis y termina con el Apocalipsis, y la analizamos como un simple monumento histórico y literario, fuera de toda convicción religiosa, nos veremos obligados a reconocer que tenemos ante nosotros una obra acabada y armónica: la creación del cielo y de la tierra y la caída del género humano representada por el primer Adán que marcan el principio del libro, la rehabilitación de la humanidad representada por el segundo Adán o Cristo, en el centro del libro, y al final una apoteosis apocalíptica, la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra «donde la verdad habita», la revelación de un mundo transformado y glorificado, el de la Nueva Jerusalén que baja del cielo, la morada de Dios con los hombres (Apoc., XXI). El final de la obra está vinculado con el presente, la creación de un mundo físico y la historia del género humano se explican y se justifican por la revelación del mundo espiritual que representa la unión perfecta de la humanidad y Dios. La causa está concluida, el círculo está cerrado e incluso desde el punto de vista estético se siente una satisfacción. Miremos ahora cómo acaba la Biblia de los judíos. El último libro de esta Biblia es el *Dibrej ha-jamím*, el libro de las Crónicas, cuyo último capítulo concluye con las siguientes palabras: «Así habla Ciro, rey de Persia: Yahvé, el Dios del cielo, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha encargado edificarle un templo en la Jerusalén de Judá. Quien de vosotros pertenezca a su pueblo, ¡que Yahvé, su Dios, sea con él y suba.» Entre estas palabras y el final de la Biblia cristiana, entre las palabras de Jesús cuando está en Su gloria: «Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed, le daré yo gratis de la fuente del agua de la vida. El que

venza, heredará estas cosas. Y yo seré su Dios, y él será mi hijo», entre estas palabras y las del rey persa, entre esta casa que se ha de edificar en la Jerusalén de Judea y la morada que baja del cielo donde Dios habitará con los hombres, la nueva Jerusalén, hay un contraste realmente sobrecogedor. Desde el punto de vista de los judíos, que rechazan el gran desenlace universal de su historia nacional abierto en el Nuevo Testamento, nos veríamos obligados a reconocer que la creación del cielo y de la tierra, la vocación impuesta a los patriarcas, la misión de Moisés, los milagros del Éxodo, la revelación del Sinaí, las hazañas y los himnos de David, la sabiduría de Salomón, la inspiración de los profetas, todos estos portentos y toda esta santa gloria condujeron, al final, sólo al manifiesto del rey pagano que ordenó a un puñado de judíos construir el segundo templo de Jerusalén, aquel templo cuya pobreza, en comparación con la majestuosidad del primero, hizo llorar a los ancianos de Judá y que posteriormente fue ampliado y adornado por el idumeo Herodes sólo para someterse a la destrucción definitiva realizada por los soldados de Tito. En resumen, no se trata del prejuicio subjetivo de un cristiano, sino que es el monumento del pensamiento nacional de los mismos judíos el que demuestra claramente que, fuera del cristianismo, la causa histórica de Israel ha fracasado y que, por consiguiente, hay casos en que un pueblo puede no entender su vocación.

III

No me he desviado de mi tema al hablar de la Biblia judía, pues en esta Biblia interrumplida, en este contraste entre el imponente comienzo y el miserable final hay algo que evoca el destino de Rusia, si lo examinamos desde el punto de vista exclusivamente nacionalista, que es el que predomina ahora en nuestro país y el que alía en el consentimiento tácito a los Caifás y a los Herodes

de nuestra burocracia con los zelotas del paneslavismo militante.

En efecto, cuando pienso en los rayos que iluminaron los primeros pasos de nuestra historia vaticinando un gran futuro, cuando recuerdo el noble y sabio acto de abnegación nacional que hace más de un milenio creó el Estado ruso, cuando nuestros antepasados, considerando la insuficiencia de los elementos indígenas para organizar el orden social, por su propia voluntad y después de meditarlo mucho ofrecieron el poder a los príncipes escandinavos, dirigiéndoles palabras memorables: «Es grande y abundante nuestra tierra, pero no hay orden en ella. Vengan a gobernarnos y a ser nuestros soberanos»[2]. Después de tan original establecimiento del orden material, no fue menos notable la introducción del cristianismo y la magnífica figura de San Vladímir, que, siendo un celoso y fanático adorador de ídolos, percibió la insuficiencia del paganismo y experimentó la necesidad interna de una religión verdadera. Meditó largamente y consultó a muchos antes de aceptarla, pero cuando se hizo cristiano quiso serlo de verdad, sin limitarse a hacer obras de caridad y cuidar a los enfermos y a los pobres, y manifestó mayor sensibilidad hacia el espíritu evangélico que los obispos griegos que lo habían bautizado, de manera que esos obispos sólo pudieron convencer mediante complicadas argumentaciones a San Vladímir, que había sido un príncipe sanguinario, de la necesidad de aplicar la pena de muerte a los bandidos y los asesinos: «El pecado me asusta», repetía el príncipe a sus padres espirituales. Y más tarde, cuando tras este «solecito hermoso» —como apodó la poesía popular a nues-

---

[2] Soloviev hace referencia a la leyenda recogida por la primera recopilación de crónicas rusas, la llamada *Crónica de Néstor*, que narra las guerras intestinas de los príncipes eslavos y relaciona el establecimiento de la paz y el orden en las tierras rusas con la llegada de los varegos (vikingos), llamados por el consejo de los grandes de Rusia para que ocuparan el poder en el Estado ruso. *(N. de los T.)*

tro primer monarca cristiano— que iluminó el comienzo de nuestra historia se sucedieron los siglos de turbulencias y oscuridad; cuando después de una larga serie de penurias, desplazado a los bosques fríos del noroeste ruso, aturdido por la esclavitud y la obligación de trabajar duramente en una tierra desagradecida, aislado de todo el mundo civilizado, apenas accesible incluso para los embajadores del jefe de la cristiandad[3], el pueblo ruso descendió hasta la más grosera barbarie, remarcada por un estúpido e ignorante orgullo nacional; cuando los piadosos moscovitas olvidaron el cristianismo auténtico de San Vladímir y perserveraron en debates absurdos sobre los pormenores del culto y miles de personas murieron en la hoguera por su excesivo apego a los errores tipográficos de los viejos libros eclesiásticos, de repente, en este caos de barbarie y calamidades se levantó una imagen colosal y única en su género, la imagen de Pedro el Grande. Impregnado de patriotismo ilustrado, Pedro rechazó el ciego nacionalismo moscovita y no se detuvo ante nada para introducir en Rusia, aunque fuera por la fuerza, aquella civilización que su país desestimaba pero que le era necesaria. No se limitó a atraer esta civilización foránea como poderosa protectora, sino que él mismo se acercó a ella como su servidor más humilde y su discípulo más aplicado. A pesar de que su carácter como persona particular no estaba exento de grandes defectos, hasta el final fue un ejemplo digno de admiración, un ejemplo de fidelidad al deber y de heroísmo civil. Al recordar todas estas cosas uno se dice a sí mismo: ¡qué grandiosa y hermosa ha de ser la realización de una causa nacional que tuvo tales precursores, qué alto, si no quiere caer, debe situar sus objetivos un país que ha estado representado en su época de barbarie por San Vladímir y Pedro el Grande. Pero la verdadera

---

[3] Véase el interesante estudio del padre Pearling *Roma y Moscú, 1547-1579.*

grandeza de Rusia es letra muerta para nuestros pseudopatriotas que desean imponer al pueblo ruso una misión histórica que han confeccionado de acuerdo con su propio patrón y dentro de los límites de su entendimiento. Si les prestamos oídos, resulta que nuestra causa nacional es lo más sencillo del mundo y su realización depende únicamente de una sola fuerza: la de las armas. Acabar con el agonizante imperio de los otomanos y luego destruir la monarquía de los Habsburgo, situando en el lugar de estas dos potencias una multitud de pequeños reinos independientes que sólo están esperando la solemne hora de su definitiva liberación para arremeter unos contra otros. ¡Realmente valía la pena que Rusia sufriera y luchara durante mil años, que se volviera cristiana con San Vladímir y europea con Pedro el Grande, que ocupara un sitio especial entre Oriente y Occidente, y todo eso para convertirse al final en instrumento de la «gran idea» serbia o búlgara!

Pero, nos dirán, no se trata de eso: el verdadero objetivo de nuestra política nacional es Constantinopla. Por lo visto, ya han dejado de tomar en consideración a los griegos, que también tienen su propia «gran idea» del panhelenismo. Pero aún más importante sería saber con qué y en nombre de qué podríamos entrar en Constantinopla. ¿Qué podríamos llevar allí, además de la idea pagana del Estado absoluto, de los principios cesaropapistas que habíamos heredado de los griegos y que ya condujeron a la muerte a Bizancio? En la historia mundial sobran acontecimientos misteriosos, pero no hay sucesos sin sentido. ¡No! No es esta Rusia, tal como ahora la vemos, una Rusia poseída por el nacionalismo ciego y el oscurantismo irrefrenado, el país que pueda apoderarse de la segunda Roma y poner fin al fatídico problema oriental. Si en virtud de nuestros errores este problema no puede ser solucionado para nuestra mayor gloria, se solucionará para nuestra mayor humillación. Si Rusia sigue obstinada en el camino del oscurantismo opresivo que ahora ha retomado, su lugar en

Oriente quedará ocupado por otra fuerza nacional, considerablemente menos dotada pero también más estable dentro de sus limitadas fuerzas espirituales. Los búlgaros, que todavía ayer fueron tan amables con nosotros y a quienes protegimos, hoy nos parecen rebeldes condenables y mañana se convertirán en nuestros rivales, vencedores y señores de la antigua Bizancio.

IV

No procede, sin embargo, exagerar estos recelos pesimistas. Rusia aún no ha renegado del sentido de su existencia, aún no ha apostatado de la fe y del amor de su primera juventud, aún está en su poder el rechazar la política del egoísmo y del entorpecimiento nacional que inevitablemente conducirá al fracaso de nuestra vocación histórica. El falsificado producto que llamamos opinión pública, fabricado y vendido a bajo precio por la prensa oportunista, todavía no ha podido estrangular en nuestro país la conciencia nacional, que sabrá encontrar una expresión más fidedigna de la auténtica idea rusa. No nos hace falta buscarla lejos: está aquí, está cerca esta idea verdaderamente rusa, atestiguada por el carácter religioso del pueblo ruso, presagiada y señalada por los acontecimientos más importantes y las personalidades más grandes de nuestra historia. Y, por si eso fuera poco, tenemos otro testimonio, aún más grande y más fiel, el de la revelación de la Palabra Divina. No quiero decir que en este Verbo podamos encontrar algo referente a Rusia; al contrario, es su silencio el que nos indica el camino de la verdad. Si el único pueblo que recibía la atención especial de la Providencia Divina era el de Israel, si el sentido de la existencia de este pueblo único no estaba en sí mismo sino en la revelación cristiana que él estaba gestando y si, al final, en el Nuevo Testamento ya no se menciona ninguna nacionalidad concreta e incluso se señala de una manera clara que ya no debe

producirse ningún antagonismo nacional, ¿tal vez hemos de deducir de todo ello que en el original pensamiento de Dios las naciones no existen fuera de esta unidad orgánica y viva que es el género humano? Y si esto es así para Dios, debería también ser así para las naciones en la medida en que deseen realizar su idea auténtica, que no es otra cosa que la imagen de su existencia en el eterno pensamiento de Dios.

El sentido de la existencia de las naciones no se encuentra en ellas mismas, sino en toda la humanidad. Pero ¿dónde está la humanidad? ¿Acaso no se trata de un ser abstracto, privado de existencia real? Con el mismo derecho se podría afirmar que un brazo y una pierna tienen una existencia real y el hombre entero no es más que un ser abstracto. No obstante, los zoólogos conocen animales (en su mayoría pertenecientes a la clase inferior de los actinozoos: medusas, pólipos, etc.) que en realidad sólo son órganos muy diferenciados con vida independiente, mientras que el animal entero existe únicamente como idea. Así fue la imagen de la existencia del género humano hasta la llegada del cristianismo, cuando, en efecto, existían sólo *disjecta membra* del hombre universal: naciones y pueblos, separados o parcialmente unidos por la fuerza externa; cuando la unidad verdaderamente existencial de la humanidad no era más que una promesa, una idea profética. Pero esta idea *se hizo carne* en el momento en que el centro absoluto de todos los seres se descubirió en Cristo. A partir de ahí, la gran unidad humana, el cuerpo universal de Dios Hombre tiene una existencia real en la tierra. Es imperfecto, pero existe; es imperfecto, pero avanza hacia la perfección, crece y se extiende fuera de sus límites, desarrollándose al mismo tiempo internamente. La humanidad ya no es un ser abstracto, su forma sustancial se materializa en el mundo cristiano, en la Iglesia Universal.

Participar en la vida de la Iglesia ecuménica, en el desarrollo de gran civilización cristiana, tomar parte en ella a la medida de las fuerzas y talentos de cada uno,

éste es, pues, el único objetivo verdadero, la única misión de cada pueblo. Se trata de una verdad tan evidente y elemental que la idea que corresponde a un órgano determinado no puede aislarlo ni enfrentarlo a los demás, sino que representa el fundamento de su unidad y solidaridad con las otras partes del cuerpo vivo. Y, desde el punto de vista cristiano, a la aplicación de esta verdad tan elemental no puede oponerse el conjunto del género humano que es el cuerpo vivo de Cristo. Por eso el mismo Cristo, reconociendo en su última palabra dirigida a los apóstoles la existencia y la vocación de *todas las naciones* (Mat., XXVIII, 19)[4], no predicó ni envió a sus discípulos a ninguna nación en particular, pues para Él las naciones no existían más que en su unión moral y orgánica, como miembros vivos de un cuerpo espiritual y material. De esta forma, la verdad cristiana establece la existencia permanente de las *naciones* y de los derechos *nacionales*, condenando al mismo tiempo el *nacionalismo*, que es para un pueblo lo que el egoísmo para un individuo: un principio vicioso que tiende a aislar a un ser concreto, transformando la diferencia en separación y la separación en antagonismo.

V

El pueblo ruso es un pueblo cristiano. Por lo tanto, si queremos conocer la verdad auténticamente rusa, no podemos preguntarnos qué hace Rusia a través de sí y para sí, sino lo que *deberá hacer* en aras del principio

---

[4] Soloviev habla de la aparición de Jesús en Galilea, donde se acercó, según San Mateo, a sus discípulos, que le esperaban en el monte que él les había señalado, y dijo: «Se me ha dado todo el poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» (Mat., XVIII, 18-19). *(N. de los T.)*

cristiano reconocido por ella y en aras del bien de todo el mundo cristiano, del que se considera parte. Ella ha de participar, para cumplir con su misión de corazón y de alma, en la vida común de la cristiandad y consagrar todas sus fuerzas nacionales a la tarea de efectuar junto con otros pueblos la perfecta unión universal del género humano, cuyo fundamento irrevocable nos ha sido dado en la Iglesia de Cristo. Pero el espíritu del egoísmo nacional no se deja sacrificar tan fácilmente. En nuestro país, dicho espíritu encontró una forma de instaurarse sin abjurar abiertamente de la naturaleza religiosa que es propia de la nación rusa. En lugar de limitarse a reconocer que el pueblo ruso es cristiano, declara con énfasis que es el pueblo cristiano por excelencia y que la Iglesia es la verdadera base de nuestra vida nacional. Todo esto se dice para asegurar que *sólo en nuestro país existe la Iglesia* y que poseemos el monopolio de la fe y la vida cristiana. De esta manera, la Iglesia, que en realidad es una inquebrantable roca de unidad y solidaridad universales, se convierte para Rusia en *palladium* de limitado particularismo nacional, e incluso en instrumento pasivo de una política egoísta y execrable.

Nuestra religión, en la medida en que se manifiesta en la fe popular y en el oficio divino, es del todo ortodoxa. La Iglesia rusa, en la medida en que preserva la verdad de la fe, la sucesión ininterrumpida de los apóstoles y el poder de los misterios, participa de hecho en la unidad de la Iglesia Universal fundada por Cristo. Y si, por desgracia, esta unidad existe en nuestro país sólo en su estado latente y no llega a plasmarse en una realidad tangible, la culpa de ello la tienen las cadenas seculares que atan el cuerpo de nuestra Iglesia con un cadáver inmundo que la asfixia con su descomposición.

La institución oficial, cuyos representantes son nuestra jerarquía eclesiástica y nuestra escuela teológica, y que a toda costa mantiene su carácter particularista y unilateral, no es, sin duda, la parte viva de la auténtica Iglesia Universal que fundó Cristo. Para describir qué

es en realidad esta institución cedemos la palabra a un autor cuyo testimonio tiene en este caso un valor especial. Uno de los más destacados líderes del «partido ruso», un ferviente patriota y un celoso cristiano ortodoxo, un eslavófilo que, como tal, se declara enemigo de Occidente en general y de la Iglesia romana en particular, un hombre que siente aversión hacia el papismo y repugnancia hacia los jesuitas, I. S. Axákov no puede ser sospechoso de experimentar una antipatía preconcebida hacia nuestra Iglesia nacional. Por otra parte, aunque Axákov compartiera los prejuicios y errores de su partido, estaba por encima de los paneslavistas ordinarios, destacándose no sólo por su talento, sino también por su honradez, así como por la sinceridad de su forma de pensar y la rectitud de sus palabras. Fue perseguido durante mucho tiempo por el gobierno y condenado a permanecer callado durante doce años, y sólo en el último período de su vida tuvo el privilegio personal, aunque siempre problemático, de disponer de una relativa libertad para manifestar en la prensa lo que pensaba.

VI

Oigamos, pues, a este honrado y competente testigo. Axákov basa su posición en una larga serie de hechos irrefutables que nos vemos obligados a suprimir aquí; para nosotros es bastante que sea él quien lo dice:

«Nuestra iglesia, a causa de su gobierno, se asemeja ahora a una enorme oficina que, con la inevitable mentira oficial, aplica los procedimientos del cancillerismo alemán al oficio de apacentar el rebaño de Cristo[5]... Pero, al asumir la dirección, es decir, la organización del pastoreo de almas, sobre el principio del formalismo estatal, a imagen y semejanza del Estado, al incorporar a los

[5] *Obras* de I. S. Axákov, vol. IV, p. 124.

ministros de la Iglesia a las filas de los servidores del Estado, ¿no se convierte la misma Iglesia en una de las manifestaciones del poder secular, en una de las funciones del organismo estatal, por decirlo con un lenguaje abstracto, o, hablando llanamente, no se pone la misma Iglesia al servicio del Estado?

»... En apariencia, la Iglesia ha sido dotada de una organización correcta: al final se ha introducido el orden necesario. Probablemente sea así, pero mientras tanto ha ocurrido una cosa sin importancia: el alma se ha desvanecido, *el ideal se ha trastocado*, es decir, el ideal de la Iglesia se ha visto suplantado por el del Estado y la verdad interna ha sido sustituida por la verdad formal y externa... El hecho es que, junto con el elemento estatal, *la visión estatal del mundo* penetró de una forma imperceptible, como el aire, en la mente y el alma de todo nuestro ámbito eclesiástico (con pocas excepciones) y oprimió su conciencia hasta tal punto que el sentido vivo de la vocación verdadera de la Iglesia se hace ya poco comprensible para ella misma[6]... Incluso hay clérigos ilustrados que lamentan sinceramente el hecho de que la Iglesia no se encuentre suficientemente reglamentada y exigen del gobierno la publicación de una recopilación de leyes sobre la Iglesia... a pesar de que hay ya más de mil artículos en la legislación que determina la protección que ofrece el Estado a la Iglesia y la actitud de la policía en relación con la fe y los creyentes...

»En defensa de los intereses del cristianismo ruso, el poder estatal mantiene su espada en alto: "El guardián de los dogmas y de la fe dominante y el centinela de todo orden piadoso", siempre dispuesto a castigar la menor desviación de la ortodoxia eclesiástica que está preservando y que no fue instaurada sólo por la voluntad del Espíritu Santo y por los concilios ecuménicos y locales, sino también, y con ampliaciones considerables, por el

[6] Ibíd., pp. 125-126.

Código de Leyes del Imperio Ruso con el fin de aportarle mayor fortaleza. Las expresiones originales citadas más arriba se han tomado de este Código[7]...

»*Allí donde faltan unidad viva e integridad interna, la apariencia de unidad e integridad de la Iglesia puede mantenerse sólo por medio de la violencia y el fraude...*»[8].

Con motivo de la cruel persecución desatada por las autoridades eclesiásticas y civiles contra una secta protestante local (estudistas) que se estableció en el sur de Rusia, Axákov expresó un vivo sentimiento de justa indignación:

«Valerse del látigo para eliminar el sentimiento de hambre espiritual *sin ofrecer nada a cambio*, responder con la cárcel a la sincera necesidad de tener una fe, a las preguntas que hace el pensamiento religioso vigilante, probar con la prisión la verdad de la ortodoxia significa atentar contra el más importante fundamento de la santa fe: el de la sinceridad y la libertad, socavar la misma doctrina de la Iglesia ortodoxa y poner en manos de su rival, el protestantismo, armas victoriosas»[9].

No obstante, resulta que las leyes penales y la cárcel que tanto indignaron a nuestro patriota son absolutamente necesarios para sostener la «Iglesia dominante». Los defensores más sinceros y sensatos de la Iglesia (como, por ejemplo, el historiador Pogodín, citado entre otros muchos por nuestro autor) reconocen abiertamente que si la libertad religiosa fuera admitida en Rusia, la mitad de los campesinos ortodoxos pasarían a ser cismáticos (se trata del cisma de los viejos creyentes, cuyos partidarios, a pesar de todas las persecuciones, siguen siendo muy numerosos) y la mitad de la alta sociedad se volvería católica.

---

[7] Ibíd., p. 84.
[8] Ibíd., p. 100.
[9] Ibíd., p. 72.

«¿Qué testimonian estas palabras? —pregunta Axákov—. Que la mitad de los campesinos rusos y la mitad de las mujeres de la sociedad instruida rusa sólo forman parte de la Iglesia ortodoxa en apariencia, manteniéndose dentro de ella únicamente por miedo al castigo estatal. ¿Es tal la situación de nuestra Iglesia? ¿Ésa es, pues, su situación actual? ¡Una situación indigna! ¡No sólo lamentable, sino terrible! ¡Qué exceso de sacrilegio en defensa de lo más sagrado, de hipocresía en lugar de la verdad, de miedo en vez de amor, de corrupción pese al aparente orden, de falta de escrúpulos en la forzosa protección de la conciencia!, ¡qué rechazo de todos sus cimientos vitales por parte de la misma Iglesia, de todas las causas que originaron su existencia: la mentira y la carencia de fe allí donde todo respira, todo existe y todo se mueve por la verdad y por la fe, sin las cuales la Iglesia "no es nada"!... Sin embargo, el mayor peligro no es que el mal haya penetrado en el ámbito de los creyentes, sino el hecho de que allí recibiera el *derecho de ciudadanía*, de que ese estado de la Iglesia proceda de la situación creada para ella por la ley estatal, y tal anomalía es consecuencia directa de la norma aprobada para ella por nuestro Estado y por la misma sociedad[10]...

»En general, en Rusia, en lo que respecta a la Iglesia, como en todo, lo que con más celo se preserva son las apariencias, el *decorum*, ¡y con esto la mayor parte de las veces se satisface nuestro amor a la Iglesia, nuestro amor perezoso, nuestra fe perezosa! Cerramos los ojos de buen grado y nos esforzamos, como consecuencia de un pueril miedo al "escándalo", por ocultar de nuestras propias miradas y de las del mundo el mucho mal que, bajo el velo de un orden, una decencia y una belleza externos, corroe como cáncer, como moho, el nervio principal de nuestro organismo espiritual y social[11].

---

[10] Ibíd., p. 91.
[11] Ibíd., p. 42.

»En ningún sitio se teme tanto a la verdad como en la jerarquía de nuestra Iglesia, en ningún sitio los inferiores tienen tanto miedo de los superiores como en su dirección espiritual, en ningún lugar hay tanta "mentira piadosa", pese a que precisamente allí deberían considerarla inmunda. En ningún otro lugar, so pretexto de demostrar la sabiduría de la serpiente, se permiten tantas cesiones y transacciones que menoscaban la dignidad de la Iglesia y debilitan el respeto hacia su autoridad. Todo esto ocurre, sobre todo, porque se tiene poca fe en la fuerza de la verdad[12]...

»Nuestra mayor desgracia consiste en que todo lo que se está descubriendo ahora en la prensa e incluso cosas peores, todo ello lo sabíamos y lo seguimos sabiendo, y todo el mundo se ha acostumbrado a ello y sigue acostumbrado, todos lo han tolerado y seguimos tolerándolo. Pero el universo de la Iglesia no puede mantenerse en función de esta paz vergonzosa, estas transacciones abyectas que, en lo que respecta a la causa de la verdad, si no equivalen a una traición al menos representan una derrota[13].

»¡A juzgar por las palabras de sus defensores, nuestra Iglesia no es "un rebaño pequeño, pero fiel", sino uno enorme, pero infiel, y el papel del "buen pastor" corresponde a la policía que a latigazos agrupa a las ovejas en el rebaño!... ¿Atañe esta imagen a la Iglesia de Cristo? Y si no le atañe, si ya no es la Iglesia de Cristo, ¿qué es? ¿Tal vez no es más que una institución que resulta útil desde el punto de vista del Estado, tal como la definió Napoleón al reconocer que la religión es algo de gran provecho para la disciplina moral?... Pero la Iglesia es una esfera donde no puede aceptarse ninguna alteración del fundamento moral, ninguna desviación del principio vital puede quedar impune, pues si alguien mintiera,

---

[12] Ibíd., p 35.
[13] Ibíd., p. 43.

lo haría ya no "a los hombres, sino al Espíritu". Si la Iglesia no es fiel al legado de Cristo, entonces representa el fenómeno más anormal, más estéril de la tierra, condenado de antemano por la palabra de Cristo[14].

»Si la Iglesia recurre en los problemas de la fe a instrumentos que no son espirituales, a la burda violencia material, esto significa que está renunciando a su propio elemento espiritual, que está renegando de sí misma, dejando de ser la Iglesia y transformándose en un organismo del Estado, es decir, en un Estado, un «reino de este mundo», y por tanto se condena a *seguir el destino propio de los reinos temporales*[15]... Abjura de sí misma, de su propia causa de la existencia, se condena a permanecer estéril y muerta...[16]

»*Sólo* la conciencia rusa está privada de libertad en Rusia... Por eso el pensamiento religioso se anquilosa, por eso el horror de la desolación invade el lugar sagrado, y la muerte del espíritu sustituye a la vida espiritual, y la espada espiritual, el verbo, se cubre de orín, suprimida por la espada del Estado, y las murallas de la Iglesia no son custodiadas por los ángeles de Dios, que guardan todas las entradas y salidas, sino por gendarmes y policías, instrumentos del poder estatal, centinelas de nuestra salvación, guardianes de los dogmas de la Iglesia ortodoxa rusa, vigilantes y directores de la conciencia rusa...»

Y, al final, he aquí el último resumen de este severo examen de la causa:

«¡A la Iglesia rusa le hace falta el espíritu de la verdad, del amor y de la libertad, con su aliento salvador!»[17].

---

[14] Ibíd., pp. 91-92.
[15] Ibíd., p. 111.
[16] Ibíd., p. 93.
[17] Ibíd., p. 111.

VII

Una institución abandonada por el Espíritu de la verdad no puede ser la verdadera Iglesia de Dios. Para reconocer esto no nos hace falta renegar de la religión de nuestros padres o rechazar la piedad, las tradiciones sagradas y los venerados santuarios del pueblo ortodoxo. Por el contrario, es obvio que lo único que hemos de sacrificar a la verdad es la pseudoiglesia, tan bien caracterizada por nuestro escritor ortodoxo, una institución basada en el servilismo y el interés material, que actúa por medio de la violencia y el engaño.

El sistema del materialismo gubernamental, que se basa únicamente en la grosera fuerza de las armas y que en nada aprecia el poderío moral del pensamiento y la palabra libres, todo este sistema materialista ya una vez nos llevó a la derrota de Sebastopol[18]. La conciencia del pueblo ruso encontró un fiel reflejo en la persona de su monarca y habló en voz alta. Rusia sufrió penitencia y recobró el ánimo en un acto de justicia: los campesinos fueron liberados de la servidumbre. Este acto, que constituyó la gloria de un gran reinado, no es, sin embargo, más que un comienzo. La causa de la liberación social no puede limitarse únicamente al orden material. El cuerpo de Rusia es libre, pero su espíritu nacional todavía espera su 19 de febrero[19], ya que, valiéndose sólo de su cuerpo y de su labor puramente material, Rusia no puede cumplir su misión histórica y descubrir su verdadera idea nacional. ¿Y cómo puede revelarse esta pobre idea rusa, encerrada en una cárcel estrecha, privada de luz y de aire, donde la vigilan eunucos celosos y malvados? Sin vol-

---

[18] Soloviev habla de la derrota sufrida por las tropas rusas que defendían la ciudad de Sebastopol durante la guerra de Crimea (1853-1856), en la que Rusia se enfrentó a Turquía, Gran Bretaña, Francia y el reino de Cerdeña. *(N. de los T.)*

[19] El 19 de febrero de 1861 fue abolida la servidumbre. *(N. de los T.)*

ver al reinado de Nicolás I, y sin imitar los grandes errores de este gran monarca, podemos rectificar importantes deficiencias en la causa inacabada de Alejandro II. No tentemos a la Providencia, olvidando con demasiada rapidez las lecciones históricas que nos han sido impartidas. Es aceptable esperar que el sentimiento religioso, la buena voluntad y el sentido común que distinguen al emperador reinante le protejan de los consejeros de mentalidad torcida que desean imponerle la política perniciosa, condenada y sentenciada en Sebastopol.

En este momento la liberación religiosa y espiritual de Rusia es para nuestro gobierno una cuestión de una necesidad tan imperiosa como hace treinta años lo fue la liberación de los siervos para el gobierno de Alejandro II. También la servidumbre había sido en su tiempo algo útil y preciso. De la misma manera, la protección oficial impuesta sobre el espíritu nacional ruso podía ser beneficiosa cuando éste se hallaba en su estado infantil, pero actualmente sólo puede asfixiarlo. Es inútil volver a repetir una y otra vez que nuestro organismo nacional está lleno de fuerza y salud, como si fuera necesario ser débil y enfermo para que le puedan estrangular a uno. Sean cuales sean las cualidades internas del pueblo ruso, no pueden manifestarse de una forma normal mientras su conciencia y su pensamiento quedan paralizados por la violencia y el oscurantismo gubernamentales. Antes que nada es menester dar libre acceso al aire puro y a la luz y destruir los obstáculos artificiales; en lugar de mantener el espíritu religioso de nuestra nación aislado e inactivo, hay que abrir el camino directo a la verdad completa y viva.

Temen a la verdad porque es católica, es decir, ecuménica. Quieren a toda costa tener su propia religión: una fe rusa y una Iglesia imperial. No es que la consideren valiosa por sí misma, sino que se agarran a ella como a un atributo y una sanción del nacionalismo exclusivista. Pero los que no quieran sacrificar su egoísmo nacional a la verdad universal no pueden y no deben denominarse cristianos.

En nuestro país se preparan las celebraciones solemnes del 900 aniversario de la cristianización de Rusia. Pero, por lo visto, nos hemos precipitado con esta fiesta. Si prestamos oído a algunos patriotas, es fácil llegar a pensar que el bautismo de San Vladímir, que tan importante resultó para el mismo príncipe, para su nación no fue más que el bautismo de agua, y que deberíamos pasar por otro bautismo, el del espíritu de la verdad y el fuego del amor. Y, en efecto, este segundo bautismo es incondicionalmente necesario, si no para toda Rusia, al menos para aquella parte de nuestra sociedad que actualmente habla y actúa. Para ser cristiana, debe renunciar a la nueva idolatría, menos grosera pero no menos absurda y mucho más nociva que la de nuestros antepasados paganos, a la que renunció San Vladímir. Hablo de la nueva idolatría, de la locura epidémica del nacionalismo, que impulsa a los pueblos a adorar su propia imagen en lugar de volverse hacia Dios, supremo y ecuménico.

VIII

Para mantener y dar prueba del carácter cristiano de Rusia hemos de renunciar definitivamente al falso dios de nuestro siglo e inmolar ante el verdadero Dios nuestro egoísmo nacional. La Providencia nos puso en unas condiciones especiales que deben hacer este sacrificio más perfecto y más eficaz. Existe una ley moral elemental que es obligatoria por igual tanto para las naciones como para los individuos y que está expresada en las palabras de Evangelio, ordenándonos, antes de hacer una ofrenda al altar, que nos reconciliemos con un hermano que tenga algo contra nosotros. El pueblo ruso tiene un hermano que puede presentar graves acusaciones contra él, y hemos de reconciliarnos con este pueblo, que es al mismo tiempo nuestro hermano y nuestro enemigo, antes de inmolar nuestro egoísmo nacional al altar de la Iglesia Universal.

No es una cuestión de sentimientos, aunque el sentimiento debería tener su lugar en todas las relaciones humanas, pero entre una política sentimental y una política egoísta hay algo intermedio: la política de los compromisos morales o de la justicia. No quiero examinar aquí las pretensiones de los polacos cuando aspiran a reconstruir su antiguo reino ni las objeciones que los rusos pueden hacerles con razón. No se trata de la ejecución de planes que puedan suscitar problemas, sino de una injusticia evidente e indiscutible. Me refiero al repulsivo sistema de la rusificación, que no tiene nada que ver con la autonomía política, sino que agrede la misma existencia nacional, el alma misma del pueblo polaco. Rusificar Polonia equivale a asesinar a una nación que tiene una identidad muy desarrollada y una historia gloriosa, que nos adelantó en cuanto a nivel intelectual y que todavía hoy no se queda atrás en lo que se refiere a la actividad literaria y científica. Y, aunque en esta situación el objetivo final de nuestros rusificadores es, por fortuna, inalcanzable, sin embargo todo lo que se emprende para su realización no deja de ser menos criminal y nocivo. Esta rusificación tiránica, que está estrechamente vinculada con la aún más tiránica destrucción de la Iglesia grecorromana, constituye realmente un pecado nacional que pesa con su gravosa carga sobre la conciencia de Rusia y paraliza sus fuerzas morales.

Hubo casos de grandes naciones que triunfaron durante muchos años siguiendo una causa injusta. Pero la Providencia, velando especialmente por la salvación de nuestra alma nacional, se apresura, por lo visto, a demostrarnos con toda claridad que la fuerza, incluso una fuerza triunfadora, no sirve para nada cuando no está dirigida por una conciencia tranquila. Nuestro pecado histórico sustrajo a nuestra última guerra sus resultados prácticos, y con ellos su valor moral; persiguió a nuestras águilas victoriosas en los Balcanes y los detuvo ante las murallas de Constantinopla; nos privó de la seguridad y del impulso del pueblo; fiel a su misión, este

pecado nos impuso, en vez del triunfo, que nos costó tantos esfuerzos heroicos, la humillación del Congreso de Berlín y, para terminar, nos echó de Serbia y Bulgaria, a las que deseábamos proteger mientras seguíamos oprimiendo a Polonia.

Este sistema de opresión, que no sólo se aplica con respecto a Polonia, es malo por sí mismo, pero es aún peor porque contradice las generosas ideas libertadoras y la protección desinteresada que siempre proclamó la política rusa como su prerrogativa. Tal política necesariamente está impegnada de hipocresía y falsedad, las cuales la despojan de todo prestigio e imposibilitan cualquier éxito duradero. No se puede proclamar en la bandera la libertad de los eslavos y otros pueblos mientras se les priva a los polacos de su libertad nacional, a los grecorromanos y a los cismáticos rusos de la religiosa y a los judíos de los derechos civiles.

En este estado, con los ojos vendados y el alma desgarrada por contradicciones y remordimientos, no es en el que Rusia tiene que cumplir su misión histórica. Ya nos han dado dos duras lecciones, dos advertencias serias: en primer lugar la de Sebastopol y más tarde la de Berlín, con circunstancias aún más significativas. No debemos esperar el tercer aviso, que puede ser el último. Arrepentirse en sus pecados históricos y satisfacer las exigencias de la justicia, renunciar al egoísmo nacional, rechazar la política de rusificación y reconocer sin excusas la libertad religiosa, éste es el único medio por el que Rusia puede prepararse para la revelación y la realización de su verdadera idea nacional, la cual, no debemos olvidarlo, no es una idea abstracta o un ciego destino, sino, sobre todo, un deber moral. La idea rusa, lo sabemos, no puede ser ninguna otra cosa que un cierto aspecto de la idea cristiana, y la misión de nuestro pueblo va a ser más clara para nosotros en cuanto nos adentremos en el sentido verdadero del cristianismo.

IX

Desde hace unos treinta o cuarenta años escritores más o menos respetables nos predican tanto en Francia como en Rusia[20] una cierta cristiandad ideal y una Iglesia ideal, un reino espiritual de fraternidad libre y amor perfecto. Así es el ideal, es decir, el futuro de la Iglesia. La doctrina de estos autores es una profecía, pero para que no sea una profecía falsa deberán señalarnos el camino recto y los medios reales para que ese ideal absoluto pueda materializarse. El ideal, si no se trata de un puro sueño, no puede ser otra cosa que la perfección viable de lo que ya ha sido dado. ¿Acaso rechazando el pasado de la Iglesia Ecuménica y destruyendo su forma tal como nos ha sido dada en el presente podemos llegar al reinado ideal de la fraternidad y el amor perfecto? No sería otra cosa que una inadecuada aplicación de la ley del parricidio que rige nuestra vida mortal. En esta vida, determinada por la corrupción natural, una nueva generación consigue aprovecharse de la realidad sólo después de desplazar innoblemente a sus antepasados, pero, en consecuencia, esta existencia criminal sólo dura un instante. Cronos, tras expulsar y mutilar a Urano, fue a su vez desalojado por Zeus, al cual no pudo engullir, y este nuevo dios subió al mancillado trono únicamente para sufrir, con el tiempo, el mismo destino. Así es la ley de la vida falsificada y alterada, la vida que no tendría razón de ser, porque es más bien muerte que vida; y debido a eso la humanidad, extenuada por interminables penurias, esperaba en la angustia mortal al Hijo de Dios como su verdadero salvador, *un Hijo que no fuera rival*

[20] Tengo en cuenta con respecto a Francia lo que Anatole Lerois-Bolier acertó en llamar «la escuela oscura e impotente de Borda Demulen y Gue» (v. Católicos liberales, p. 182). En Rusia las ideas de Borda Demulen fueron aceptadas por Jomiakov, el cual dedicó su notable talento a popularizarlas, añadiéndoles una falsa apariencia de ortodoxia greco-rusa. *(N. de los T.)*

de su Padre. Y ahora, cuando este verdadero Hijo que no reemplaza, sino que encarna y glorifica al Padre, ha llegado y ha dado al género humano renacido, a la Iglesia Ecuménica, la ley de la vida inmortal, algunos procuran bajo una nueva máscara introducir en la misma Iglesia, en este organismo de la vida verdadera, la derrogada ley de la muerte.

En realidad, dentro de la Iglesia Universal, el pasado y el futuro, la tradición y el ideal no sólo no se exluyen entre sí, sino que son importantes y necesarios por igual para la creación del presente verdadero de la humanidad y de su bienestar en el tiempo dado. La piedad, la justicia y la misericordia, que desconocen toda envidia y toda rivalidad, deben formar vínculos estables e indisolubles entre las tres principales fuerzas de la humanidad histórica y social, entre los representantes de su unidad pasada, su pluralidad presente y su futura totalidad.

El principio del pasado, o de la *paternidad*, lo encarna en la Iglesia el *presbiterado*, los padres espirituales, ancianos o prestes por excelencia (*preste* proviene de *presbyteros*, que significa viejo, *senior*), que son los representantes en la tierra del Padre Celeste, el Antiguo de Días. Para la Iglesia universal o católica ha de existir un presbiterado común o internacional, un clero centralizado y unido en la persona del padre común de todos los pueblos, el pontífice superior. Es obvio que, en efecto, el clero nacional no puede ser representante de la paternidad común, la cual ha de abrazar por igual a todas las naciones. Dado que se trata de la unión de los distintos cleros nacionales en un cuerpo universal, sólo es posible realizarla con la ayuda de un efectivo y permanente centro internacional que tenga el derecho y la posibilidad de impedir cualquier tendencia particularista.

La unidad real de la familia no puede existir de un modo correcto y estable sin un padre común o alguien que pueda sustituirle. Para convertir a los individuos y pueblos en una familia es imperioso materializar aquí, en la tierra, el principio religioso de la paternidad en la

monarquía eclesiástica, la cual pueda agrupar de hecho alrededor suyo todos los elementos nacionales e individuales y servirles siempre de imagen viva e instrumento libre de la paternidad celeste.

El presbiterado universal o internacional, encabezado por el Sumo Pontífice como centro único, refleja, espiritualizándola, la primera edad del género humano, cuando todos los pueblos estaban unidos por el origen común y las mismas ideas religiosas y normas de vida. Ahí está el verdadero pasado de la humanidad, un pasado que no oprime con su carga el presente, sino que le sirve como fundamento estable, un pasado que no excluye el futuro, sino que forma parte esencial de él; en cuanto al presente del género humano, éste se nos muestra como una cierta pluralidad de naciones que tienden a materializarse en cuerpos acabados o Estados, cada uno de los cuales tiene su propio centro independiente, el poder laico o gobierno secular que representa y orienta la actividad unificada de las fuerzas nacionales. Los intereses de la humanidad como un todo no existen para el Estado o gobierno laico, cuyas obligaciones se restringen a aquella parte del género humano que encabeza. La Iglesia Ecuménica, que a través de la mediación del sacerdocio, unificado en la persona del Sumo Pontífice, es guardiana de la religión de la paternidad universal, no excluye, sin embargo, la actual pluralidad de las naciones y los Estados. La Iglesia, como instrumento fiel de la verdad y de la voluntad divina, no puede en ningún caso sancionar las discordias y luchas entre naciones como estado definitivo de la sociedad humana. La Verdadera Iglesia siempre condenará una doctrina que sostenga que no hay nada por encima de los intereses nacionales, este nuevo paganismo que convierte a la nación en dios supremo, este falso patriotismo que aspira ocupar el lugar de la religión. La Iglesia reconocerá los derechos de las naciones, pero atacando al mismo tiempo el egoísmo nacional; respeta la autoridad del Estado, pero se opone a su absolutismo.

Las diferencias entre las naciones deben permanecer hasta el final de los siglos; los pueblos deben seguir siendo miembros independientes de un organismo universal. Pero el mismo organismo debe existir de hecho; la gran unidad humana no debe existir sólo en forma de fuerza oculta o ser abstracto, sino que debe encarnarse en un visible cuerpo social cuya fuerza centrípeta pueda contrarrestar las numerosas fuerzas centrífugas que desgarran a la humanidad.

Para alcanzar el ideal de la unidad perfecta es preciso apoyarse en una unidad no perfecta, sino real. Antes de unirse en la libertad hay que unirse en la obediencia.

Para elevarse hasta la *fraternidad* ecuménica, las naciones, los Estados y los gobernantes han de someterse primero a la *filialidad* universal, reconociendo la autoridad moral del padre común. Este futuro, para que el ideal completo se haga vida, debe conciliar los intereses de la vida presente con los derechos del pasado, y ha sido representado en todos los tiempos en la Iglesia de Dios por los *verdaderos profetas*. La comunicación de Dios con los hombres o con la Iglesia Universal (en el amplio sentido de la palabra), teniendo el sacerdocio como instrumento de su unidad religiosa básica y el poder laico como instrumento de su pluralidad nacional de hecho, debe revelar también su integridad absoluta, su unión perfecta y libre por medio de los profetas que elige libremente el Espíritu de Dios para ilustrar a los pueblos y a sus gobernantes y señalarles permanentemente un ideal perfecto de la sociedad humana.

X

De esta forma, los tres miembros de la existencia social están representados *al mismo tiempo* en la verdadera vida de la Iglesia Universal, que está dirigida por la suma de las tres fuerzas principales: la autoridad moral del Sumo Pontífice (cabeza infalible del sacerdocio),

que representa el verdadero y permanente pasado de la humanidad; el poder laico de un monarca nacional (legítimo jefe del Estado), que concentra y simboliza en su persona los intereses, los derechos y las obligaciones del presente; y, al final, el libre servicio de un profeta (inspirado guía de la sociedad humana como unidad), que abre el principio de la realización del futuro ideal de la humanidad. La concordia y la acción armónica de estos tres factores principales constituyen la primera condición de un progreso auténtico. El Sumo Sacerdote es el representante de una patria eterna y verdadera, y no de la falsa patria del pagano Cronos (el Tiempo) que va devorando a sus hijos. Por el contrario, encuentra la vida sólo en sus vidas. Fiel guardián de la tradición que establece su unidad inalterable, el Sumo Sacerdote no tiene necesidad alguna de rechazar ni los legítimos intereses del presente ni los nobles impulsos hacia el ideal perfecto; para preservar el pasado no necesita atar el presente ni cerrar la puerta al futuro. Por su parte, el jefe del Estado nacional, si es digno del poder que le ha sido confiado, ha de pensar y actuar como un verdadero hijo de la Iglesia Universal (representada por el Sumo Sacerdote), y entonces es la verdadera imagen y el instrumento del Hijo y del Rey Eterno, aquel que no realiza su voluntad, sino la de su Padre, y desea ser glorificado sólo con el fin de glorificar en sí mismo al Padre. Al final, el libre iniciador del movimiento social progresista, el profeta, si es fiel a su gran vocación, si coordina su propia inspiración con la tradición universal y su propia libertad —la verdadera libertad de hijo de Dios—, con la veneración filial a la sacra autoridad y con el justo respeto a las autoridades legítimas y a los derechos, se convierte en verdadero instrumento del Espíritu Santo, que habló por boca de los profetas y que anima el cuerpo terrenal de Cristo impulsándolo hacia la perfección incondicional. Cuánto más perfecta sea la unión de estos tres representantes del pasado, el presente y el futuro de la humanidad tanto más decidida será la

victoria de la Iglesia Ecuménica sobre la ley fatídica del tiempo y de la muerte, tanto más estrecha será la relación que una nuestra existencia terrenal con la vida perdurable de la Santa Trinidad.

Así como en la Trinidad cada una de las tres personas es un dios perfecto y, sin embargo, por tener la misma sustancia, existe un solo Dios, ya que ninguna de estas tres personas tiene una existencia separada y nunca se encuentra fuera de la unidad indisoluble y sustancial con las otras dos, de la misma forma cada uno de los tres principales miembros de la sociedad teocrática posee el auténtico poder supremo, lo cual, sin embargo, no supone que haya tres poderes absolutos en la Iglesia Universal ni en ninguna de sus partes, ya que los tres representantes del poder divino-humano han de ser incondicionalmente solidarios entre sí, siendo los tres órganos principales de un común cuerpo social que cumplen las tres funciones principales de la vida colectiva común.

En la Divina Trinidad la tercera persona supone a las dos primeras en su unión. Lo mismo debe pasar en la trinidad social de la humanidad. La organización libre y perfecta de la sociedad que representa la vocación de los profetas verdaderos supone la unión y la solidaridad entre el poder laico, la Iglesia y el Estado, el cristianismo y la nación. Pero esta unión y esta solidaridad ya no existen. Han sido destruidas por la rebelión del Hijo contra el Padre, por el falso absolutismo del Estado nacional que quiso ser todo, siendo uno, engullendo la autoridad de la Iglesia y estrangulando la libertad social. El falso poder zarista dio origen a los falsos profetas, y el absolutismo antisocial del Estado llamó de una forma natural al individualismo antisocial de la civilización progresista. La gran unión social, violada por las naciones y los Estados, no puede conservarse durante mucho tiempo para los individuos. Si la sociedad humana ya no existe para cada persona como una integridad orgánica, cuya parte solidaria se siente, las relaciones sociales se convierten para el individuo en límites externos y arbitrarios, contra los

cuales se rebela para, finalmente, desecharlos. Por último, consigue la libertad, pero se trata de aquella libertad que la muerte proporciona a los elementos orgánicos del cuerpo en estado de descomposición. Esta imagen lúgubre, de la que tanto abusaron los eslavófilos en su lucha contra Occidente y que les causó tanta alegría nacional, debería inspirarnos sentimientos totalmente distintos. No fue en Occidente, sino en Bizancio, donde el pecado original del particularismo nacional y el cesaropapismo absoluto trajeron primero la muerte en el cuerpo social de Cristo. El sucesor responsable de Bizancio es el imperio ruso. Y ahora Rusia es el único país cristiano donde el Estado nacional establece sin ambages su absolutismo exclusivista, convirtiendo a la Iglesia en un atributo nacional y en instrumento obediente del poder secular; donde esta supresión de la autoridad divina no se equilibra, en la medida de lo posible, con la libertad del espíritu humano.

El otro miembro de la trinidad social es el Estado, o el poder secular, que por su posición intermedia entre los otros dos constituye el principal instrumento de la conservación o la destrucción de la integridad del cuerpo universal. Si reconoce el principio de la unidad y la solidaridad que representa la Iglesia y reduce en su justa medida, en nombre de la solidaridad, toda la desigualdad que está originando la actividad libre de las fuerzas privadas, el Estado es un instrumento poderoso de la verdadera organización social. Por el contrario, si se aísla en un absolutismo incomunicado y egoísta, el Estado pierde su fundamento inquebrantable y la sanción infalible de su actividad social y deja a la sociedad universal indefensa contra el «misterio de la impiedad».

Como consecuencia de sus condiciones históricas, Rusia representa el desarrollo más completo, más puro y más poderoso del Estado absolutista nacional, que rechaza la unidad de la Iglesia y exluye la libertad religiosa. Si fuéramos un pueblo pagano podríamos, sin lugar a dudas, cristalizarnos definitivamente en este

Estado. Pero el pueblo ruso es un pueblo cristiano en lo más profundo de su alma, y el desarrollo desmedido que tuvo en el principio anticristiano del Estado absoluto es la otra cara de la moneda del verdadero principio, el del poder real de Cristo. Se trata del segundo principio de la trinidad social, y para revelarlo en la verdad y la justicia, Rusia, antes que nada, ha de situar este principio en el lugar que le corresponde, reconocerlo y establecerlo no como el único principio de nuestra existencia social aislada, sino como el segundo de los tres principales actores de la vida social del universo, con la cual hemos de estar en contacto permanente. La Rusia cristiana, imitando a Cristo, ha de someter el poder el Estado (la autoridad real del Hijo) a la autoridad de la Iglesia Universal (el sacerdocio del Padre) y encontrar un sitio adecuado para la libertad social (la acción del Espíritu). El imperio ruso aislado en su absolutismo sólo constituye una amenaza de lucha y guerras interminables. El imperio ruso que quiere servir a la Iglesia Universal y a la causa de la organización social y tomarlas bajo su amparo llevará la paz y la bendición a la familia de los pueblos.

«No es bueno que el hombre esté solo.» Lo mismo se puede decir de cualquier nación. Hace novecientos años fuimos bautizados por San Vladímir en nombre de la Trinidad vivificante, y no en nombre de una unidad estéril. La idea rusa no puede consistir en la apostasía de nuestra evangelización. La idea rusa, el deber histórico de Rusia exige de nosotros el reconocimiento de nuestra unión indisoluble con la familia universal de Cristo y la dedicación de todos nuestros talentos nacionales, todo el poder de nuestro imperio, a la realización final de la trinidad social, donde cada una de las tres principales unidades orgánicas, la Iglesia, el Estado y la sociedad, es incondicionalmente libre y soberana, y no está separada de las otras dos, absorbiéndolas o destruyéndolas, sino que afirma incondicionalmente un vínculo interno con ellas. Reconstituir en la tierra esta fiel ima-

gen de la Trinidad Divina: éste es el contenido de la idea rusa. Y considerando el hecho de que tal idea no tiene nada de particularista o exclusivista, de que representa sólo un nuevo aspecto de la misma idea cristiana, para la realización de esta vocación nacional no debemos actuar *contra* otras naciones, sino para ellas, pues ahí se encuentra la gran prueba de que se trata de una idea auténtica. Porque la verdad no es otra cosa que una forma del Bien, y el Bien desconoce la envidia.

París, 23 de mayo de 1888.

NIKOLÁI BERDIÁEV

LA IDEA RUSA
(Problemas fundamentales del pensamiento ruso del siglo XIX y de principios del siglo XX)

CAPÍTULO I

1. Hay una gran dificultad para definir el tipo nacional, la individualidad nacional. Es imposible ofrecer una formulación estrictamente científica. Sólo mediante el amor es posible conocer el secreto de toda individualidad, y en ella siempre queda algo que no se puede comprender hasta el final, hasta la última profundidad. A mí no me interesa tanto lo que ha sido empíricamente Rusia como el proyecto del Creador para ella, la imagen concebible del pueblo ruso, su idea. Tiútchev dijo: «No se puede comprender Rusia por medio de la razón, ni medirla con medidas comunes. Rusia posee una idiosincrasia singular, sólo se puede creer en ella.» Para comprender Rusia es imprescindible recurrir a las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y el amor. Desde el punto de vista empírico, muchos hechos de las historia rusa causan repulsa. Esto fue expresado con mucha fuerza por el eslávofilo religioso Jomiakov en su poema dedicado a los pecados de Rusia. El pueblo ruso es un pueblo extremadamente polarizado, es una combinación de contradicciones[1]; es capaz de cautivar y de desilusionar,

[1] Me referí a esto en un antiguo ensayo, *Dusha Rossii* (*El alma de Rusia*), que se publicó en mi libro *Sud'ba Rossii* (*El destino de Rusia*).

de él se puede esperar lo más imprevisible, y posee en sumo grado la capacidad de inspirar tanto un amor intenso como un odio intenso. Es un pueblo que causa preocupación entre los países de Occidente. La individualidad de un pueblo, al igual que la de un hombre, es un microcosmos y, por tanto, incorpora contradicciones, pero no en el mismo grado. Por su polarización y contradicción, el pueblo ruso sólo es comparable al pueblo judío. Y no es casual que precisamente estos dos pueblos tengan una destacada conciencia mesiánica. La contradicción y la complejidad del alma rusa probablemente están relacionadas con el hecho de que en Rusia chocan y entran en contacto dos corrientes de la historia universal: Oriente y Occidente. El pueblo ruso no es del todo europeo ni del todo asiático. Rusia es una enorme parte del mundo, es un colosal Oriente-Occidente, y en sí misma reúne estos dos mundos. Desde siempre en el alma rusa lucharon dos principios, el oriental y el occidental.

Hay una correspondencia entre lo inmenso, lo infinito, lo ilimitado de la tierra y del alma rusas, entre la geografía física y la espiritual. El alma rusa posee la misma inmensidad, la misma ausencia de límites, la misma aspiración al infinito que la llanura rusa. Como consecuencia de ello, el pueblo ruso tuvo dificultades para dominar ese vasto espacio y organizarlo. El pueblo ruso siempre ha mostrado una enorme espontaneidad y una relativa debilidad formal. Nunca ha sido un pueblo de cultura por excelencia, como los de la Europa Occidental, sino más bien un pueblo de revelaciones e inspiraciones, que no conoce la moderación y con facilidad cae en los extremos. Los pueblos de la Europa Occidental lo tienen todo más determinado y organizado, más dividido en categorías. Desde luego, esto no ocurre en el caso del pueblo ruso, mucho menos determinado, mucho más volcado a la infinitud y que prefiere ignorar las divisiones y las categorías. En Rusia no han existido diferencias sociales muy marcadas ni clases muy definidas. Rusia nunca fue un país aristocrático,

como nunca fue un país burgués. Dos principios opuestos estuvieron en los orígenes de la formación del alma rusa: el elemento natural, pagano y dionisiaco, y la ortodoxia ascética y monacal. Se pueden descubrir calidades opuestas en el pueblo ruso: el despotismo, la hipertrofia del Estado, y el anarquismo, la libertad; la crueldad, la inclinación a la violencia, y la bondad, la humanidad, la dulzura; la religiosidad, que se reduce a la observación estricta del ritual, y la búsqueda de la verdad; el individualismo, la conciencia aguda de la personalidad, y el colectivismo impersonal; el nacionalismo, la ostentación y el universalismo, el humanitarismo; la religiosidad escatológico-mesiánica y la piedad externa; la búsqueda de Dios y el ateísmo militante; la resignación y la insolencia; la esclavitud y la rebelión. Sin embargo, el reino ruso nunca fue burgués. Para definir el carácter del pueblo ruso y su vocación es necesario hacer una elección, y yo me inclino por la opción que denominaré escatológica, de acuerdo con su objetivo final. Por tanto, se hace inevitable la elección del siglo que resulte más característico de la idea y la vocación de Rusia. Consideraré como tal el siglo XIX, el siglo de la idea y de la palabra y, al mismo tiempo, el siglo del cisma profundo, algo tan característico de Rusia como la liberación interior y las intensas búsquedas espirituales y sociales.

La historia rusa se caracteriza por la discontinuidad. Al contrario de lo que creían los eslavófilos, la historia rusa ha sido cualquier cosa menos orgánica. La historia rusa tiene ya cinco períodos que ofrecen imágenes distintas del país. Hay una Rusia del Estado de Kiev, otra del yugo tártaro, otra del Estado moscovita, otra del período posterior a Pedro el Grande y otra soviética. Probablemente habrá una más en el futuro.

El desarrollo de nuestro país se ha producido a través de catástrofes. El período moscovita fue el peor, el más opresivo, el más asiático-tártaro, y por un malentendido fue idealizado por los eslavófilos, que eran amantes de la libertad. El período de Kiev y el del yugo tár-

taro fueron mejores, sobre todo para la Iglesia, y desde luego el mejor y más importante fue el posterior a Pedro el Grande, un período dualista y cismático en el cual se reveló con mayor plenitud el genio popular. La Rusia de Kiev no estaba cerrada a Occidente, era más abierta y más libre que el reino moscovita, en cuya atmósfera opresiva se apagó incluso la santidad (en esta época descendió el número de santos en relación con los otros períodos[2]). El significado especial del siglo XIX se explica por el hecho de que después de un largo período de falta de ideas el pueblo pudo realizarse tanto en la palabra como en el pensamiento, y supo hacerlo en un difícil ambiente de falta de libertad. Me refiero a la libertad externa, porque la libertad interna no faltó en nuestro país. ¿Cómo podemos explicar la larga falta de ilustración en Rusia, en un pueblo capacitado y susceptible de adoptar una cultura superior?, ¿cómo podemos explicar el atraso cultural y hasta el analfabetismo, así como la ausencia de vínculos orgánicos con las grandes culturas del pasado? Se ha dicho que la traducción de las Sagradas Escrituras por Cirilo y Metodio fue desfavorable para el desarrollo de la cultura espiritual rusa al producirse una ruptura con las lenguas griega y latina. El eslavo eclesiástico se convirtió en el único idioma del clero, es decir, de la única *intelligentsia* de aquel tiempo, y las lenguas latina y griega dejaron de ser necesarias. No creo que esto pueda explicar el atraso de la ilustración rusa, la ausencia de la palabra y el pensamiento en la Rusia anterior a Pedro el Grande. Hemos de reconocer como un rasgo característico de la historia rusa el hecho de que durante mucho tiempo las fuerzas del pueblo se encontraron en un estado potencial, no actual. El pueblo ruso se vio desangrado por una enorme pérdida de fuerzas que eran exigidas por las dimensiones del Estado ruso. El Estado se fortalecía y el pueblo se debilitaba, como lo dijo

---

[2] Véase G. P. Fedótov, *Sviatye drevnei Rusi* (*Los santos de la Rusia antigua*).

Kliuchevski. Era necesario dominar los espacios rusos y salvaguardarlos. Los pensadores del siglo XIX, meditando sobre el destino y la vocación del país, señalaban continuamente que esta potencialidad, esta ausencia de expresión, de actualidad de las fuerzas del pueblo ruso constituía la garantía de su gran futuro, y creían que al final diría su propia palabra al mundo. Se suele pensar que el yugo tártaro ejerció una influencia nefasta en la historia rusa e hizo que el pueblo detuviera su desarrollo, mientras que el ascendiente bizantino oprimió internamente el pensamiento ruso, volviéndolo tradicionalista y conservador. El dinamismo del pueblo, esporádico y de carácter explosivo, se descubrió sólo en su estrato culto, a causa del contacto con Occidente y después de la reforma de Pedro el Grande. Herzen mantenía que a la reforma de Pedro el pueblo ruso respondió con el fenómeno de Pushkin. Nosotros añadimos que no sólo con el fenómeno de Pushkin, sino con el de los mismos eslavófilos, Dostoievski, León Tolstói y otros hombres que se dedicaron a la búsqueda de la verdad, y con el surgimiento del pensamiento original ruso.

La historia del pueblo ruso es una de las más dolorosas: la lucha contra las invasiones tártaras y el yugo tártaro, la sempiterna hipertrofia del Estado, el régimen totalitario del reino moscovita, la Época de las Revueltas (*Smutnaia*), el cisma, el carácter violento de la reforma de Pedro el Grande, la servidumbre, que fue la llaga más horrible de la vida rusa, las persecuciones de la *intelligentsia*, la ejecución de los decembristas, el terrible régimen establecido por el *junker* prusiano Nicolás I, el analfabetismo de las masas populares, que se mantenían en la oscuridad a causa del miedo, la inevitable revolución como medio de resolver los conflictos y contradicciones, su carácter sangriento y violento y, al final, la más catastrófica guerra de la historia[3].

---

[3] Berdiáev se refiere a la Segunda Guerra Mundial, que fue especialmente destructiva en el territorio ruso (en algunas zonas del país

Con la Rusia de Kiev y con San Vladimiro están relacionadas las gestas (*byliny*) de los caballeros (*bogatyri*). Pero la caballería no pudo desarrollarse sobre el suelo espiritual del cristianismo ortodoxo. En el martirio sufrido por San Boris y San Gleb domina la idea del sacrificio, no la del heroísmo. La hazaña de la no resistencia es típicamente rusa. La sencillez y la humillación voluntarias son rasgos rusos. Otro rasgo de la religiosidad rusa es el *iurodstvo*[4], la aceptación de las injurias infligidas por la gente, la burla del mundo, el desafío al mundo. Es significativo que los príncipes dejaran de ser canonizados después de que el poder, considerado pecaminoso, pasara a manos del principado de Moscovia. Tampoco es casual que la santidad se convirtiera en una rareza en el reino moscovita. La autoincineración como hazaña religiosa es un fenómeno nacional, casi desconocido entre otros pueblos. Lo que denominaban doble fe, es decir, la unión del cristianismo ortodoxo con la mitología pagana y la poesía popular, explica muchas de las contradicciones del pueblo ruso. En la cultura rusa siempre dominó, y todavía permanece, el elemento dionisiaco y extático. Cuando la revolución rusa se hallaba en su apogeo tuve ocasión de decirle a un polaco: «Dionisos ha pasado por la tierra rusa.» La enorme fuerza que tienen en Rusia el canto coral y la danza está rela-

---

el número de víctimas entre la población civil ascendió al 25 por 100). *(N. de los T.)*

[4] Se trata de un complejo fenómeno religioso que, al parecer, no se manifestó con tanta fuerza en ningún otro país europeo. Los *iurodivye* eran hombres que elegían la locura divina para expresar sus vivencias místicas. Los *iurodivye*, que algunas veces eran personas cultas y procedentes de las capas acomodadas de la población, se vestían como mendigos, vivían de la limosna, sin hogar, renunciando a las comodidades de la vida y a la cultura, y se comunicaban con el pueblo por medio de sentencias enigmáticas, gestos o silencios. Tenían el privilegio de decir la verdad de este mundo a cualquiera, por muy poderoso que fuera, incluso al mismo zar y al patriarca. El pueblo atribuía a los *iurodivye* el don de la clarividencia y la profecía. *(N. de los T.)*

cionada con este fenómeno. A los rusos les agradan las orgías y las danzas en corro. Lo mismo observamos en las sectas místicas populares, por ejemplo en la de los *jlisty*. Es conocida la inclinación del pueblo ruso a la anarquía y al caos cuando se derrumba la disciplina. Este pueblo obedeció al poder que había sido consagrado por la Iglesia, pero también hizo surgir de su seno a Stenka Razin, recordado en las canciones tradicionales, y a Pugachev[5]. Los rusos eran fugitivos y bandidos, pero también peregrinos que buscaban la Verdad Divina. Eran peregrinos que se negaban a obedecer a las autoridades. El camino de la vida era visto por el pueblo como el camino del peregrinaje y la huida. Desde siempre hubo en Rusia una multitud de sectas místicas y proféticas que ansiaban transformar la vida. La misma sed existió en la mística y terrible secta de los *jlisty*, en cuya poesía espiritual se valoraba altamente la mendicidad y la pobreza. El tema favorito de esta poesía era el sufrimiento de los inocentes. Estos poemas contienen una intensa percepción de la injusticia social, en ellos se libra la lucha entre la verdad social y la mentira, pero también se deja sentir el pesimismo popular. En la concepción popular de la salvación, el papel central lo ocupa la limosna. La religión de la tierra es también muy intensa en el pueblo ruso, es algo que se oculta en las profundades del alma rusa. La Tierra es vista como la última intercesora, y su categoría más importante es la maternidad. La Virgen se antepone a la Santa Trinidad y casi se identifica con ella, porque el pueblo ha sentido más la proximidad de la Santa Virgen protectora que la de Cristo. En la mitología popular Cristo es sobre todo el Rey de los Cielos, su imagen terrestre es poco pronunciada. La materialización personalizada tiene lugar sólo en el caso de la madre

---

[5] Stepan (Stenka) Razín (1630-1671) y Yemelián (Yemelka) Pugachev (1740?-1775) fueron caudillos de las guerras campesinas que hicieron tambalearse al Estado ruso en los siglos XVII-XVIII. *(N. de los T.)*

tierra. Sin embargo, las menciones del Espíritu Santo son muy frecuentes. G. Fedótov subrayó que en la poesía espiritual faltaba la fe en el Cristo-Redentor. Cristo se percibe como Juez, lo cual quiere decir que el pueblo no entiende la *kenosis*[6] de Cristo. El mismo pueblo acepta el sufrimiento, pero parece tener poca fe en la misericordia de Cristo. G. Fedótov lo explica por la nefasta influencia de la doctrina de Iosif de Volok, que tergiversó la imagen popular de Cristo. Así, el pueblo ruso desea protegerse del terrible Dios de Iosif de Volok por mediación de la madre tierra, de la Virgen. La imagen de Cristo, la imagen de Dios, fue aplastada por la de la autoridad terrenal y siempre se imaginó como análoga a ésta. Al mismo tiempo, la religiosidad rusa también contenía un elemento escatológico. Si, por una parte, la religiosidad popular vinculaba el mundo natural y el divino, por otra, los apócrifos, libros que ejercieron una gran influencia, hablaban de la futura venida del Mesías. Estos dos principios distintos de la religiosidad rusa se manifestarían ya en el pensamiento del siglo XIX.

Iosif de Volok y Nil de Sorka son figuras simbólicas de la historia del cristianismo ruso. Su enfrentamiento se suele relacionar con el problema de la propiedad de los monasterios. El primero se pronunciaba por la titularidad monástica de las tierras, mientras que Nil de Sorka representaba a los «no poseedores»[7]. Pero la dife-

---

[6] Un concepto cristológico (del griego *kenoo,* «vacío»), basado en un texto de la Epístola a los Filipenses 2: 6-11, donde se hace la referencia a Jesús «que, aunque era de la condición divina, / no consideró un tesoro aprovechable el ser igual a Dios, / sino que se despojó a sí mismo / adoptando la condición de esclavo, / haciéndose semejante a los hombres; / y, presentándose como hombre en lo externo, / se rebajó a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, / ¡y una muerte en cruz!», etc. Denomina el rechazo voluntario de Cristo de la condición divina (el vaciado de la divinidad, el rebajamiento) como parte de su programa de la salvación. *(N. de los T.)*

[7] Seguidores de Nil de Sorka, que propugnaban que la Iglesia no debía poseer ningún bien terrenal, una doctrina muy similar a la que

rencia entre ellos era mucho más profunda. Iosif de Volok era un representante de la ortodoxia que fundamentó y consagró el reino moscovita, la ortodoxia estatal que más tarde se convirtió en imperial. Fue partidario de un cristianismo cruel, casi sádico, ávido de poder, defendió la persecución y ejecución de los herejes y fue enemigo de toda libertad. Nil de Sorka adoptó una visión más mítica, más espiritual del cristianismo, que propugnaba la libertad según las ideas de aquel tiempo, que no vinculaba el cristianismo al poder y era contrario a las persecuciones y ejecuciones de herejes. Iosif de Volok fue una figura siniestra no sólo en la historia del cristianismo ortodoxo, sino también en la conciencia del pueblo ruso. Aunque intentaron canonizarlo, el pueblo no conservó su imagen como la de un santo. Él e Iván el Terrible deben ser considerados como los ideólogos principales de la autocracia rusa. Aquí rozamos la dualidad de la conciencia mesiánica rusa y su principal caída. Después del pueblo judío, el pueblo ruso es el que más ha asumido la idea mesiánica, que atraviesa toda la historia del país, incluido el período comunista. En la historia de la conciencia mesiánica en Rusia tiene un significado especial la idea histórico-filosófica del fraile Filofeo sobre la consideración de Moscú como la Tercera Roma. Tras el derrumbamiento del reino ortodoxo de Bizancio, el único Estado ortodoxo que quedó fue el reino de Rusia. El zar de Rusia, según el fraile Filofeo, «es el único zar cristiano en todo el universo». «El trono de la Iglesia católica y apostólica tiene su representación en la Iglesia de la Santa Virgen en la ciudad de Moscú, que Dios guarde, y esta Iglesia que brilla como el sol en sustitución de las iglesias de Roma y de Constantinopla, ella sola es la luz de todo el universo.» Los hombres del reino moscovita se consideraban el pue-

---

defendían en Occidente Guillermo de Ockham y los espirituales franciscanos. *(N. de los T.)*

blo elegido. Algunos investigadores, como, por ejemplo, P. Miliukov, señalaron la influencia eslavo-búlgara sobre la ideología moscovita de la Tercera Roma[8]. Aunque reconozcamos la procedencia búlgara de la idea del fraile Filofeo, ello no modificaría el significado que tuvo esta idea para el destino del pueblo ruso.

¿En qué consistía la dualidad de la idea de Moscú como la Tercera Roma? La misión de Rusia era ser portadora y guardiana del cristianismo verdadero, de la ortodoxia. Se trataba de una vocación religiosa. Los «rusos» se definían por la pertenencia a la ortodoxia. Rusia era el único reino ortodoxo, y en este sentido era un reino universal, al igual que la primera Roma y la segunda. En este aspecto tuvo lugar una intensa nacionalización de la Iglesia ortodoxa: la ortodoxia se convirtió en la fe rusa. Jerusalen es la misma Rusia, ya que Rusia está allí donde esté la verdad de la fe. La vocación religiosa rusa, la vocación exclusiva, se relaciona con el poderío y la grandeza del Estado ruso, con el significado exclusivo del zar ruso. La tentación imperialista participa de la conciencia mesiánica. Se trata de la misma dualidad que había existido en el mesianismo de la antigua Judea. Los zares moscovitas se creían sucesores de los emperadores bizantinos, remontando su herencia hasta los tiempos de Augusto. Riurik[9] resultaba ser un descendiente de Prust, hermano de César, que había fundado Prusia. A Iván el Terrible, que iniciaba su genealogía desde Prust, le agradaba considerarse a sí mismo como alemán. La corona de los césares se había trasladado a Rusia.

Se buscaba la herencia aún más lejos, llegando hasta Nabucodonosor. Una leyenda decía que el emperador griego Monomaco había enviado a Vladimiro Monomaco

---

[8] Consúltese P. Miliukov, *Ocherki po istorii russkoi kultury*, t. III, «Natsionalism y evropeism» (*Ensayos sobre la historia de la cultura rusa*, t. III, «El nacionalismo y el europeísmo»).

[9] Según la *Crónica de Néstor*, el primer príncipe que reinó en Kiev. *(N. de los T.)*

las insignias reales. Desde Babilonia, esas insignias reales llegaron al rey ortodoxo del universo, ya que en Bizancio se producía el derrumbamiento del Estado y de la fe. La imaginación trabajaba en pro del fortalecimiento de la voluntad de poder. El elemento mesiánico-escatológico del fraile Filofeo se debilitaba ante la preocupación sobre la realización del reino terrestre de Dios. El fracaso espiritual de la idea de Moscú como Tercera Roma consistió precisamente en el hecho de que la Tercera Roma se entendió como la manifestación del poder del zar, del poder del Estado, y se transformó en el reino de Moscovia, más tarde en el imperio y, al final, en la Tercera Internacional. El zar era reconocido como fideicomisario de Dios en la tierra y tenía que ocuparse tanto de los intereses del Estado como de la salvación de las almas. Especialmente insistió en este aspecto Iván el Terrible. Los concilios eran convocados por orden real. La pusilanimidad y el servilismo del concilio de 1572 resultan sobrecogedores. El deseo del zar en lo referente a los asuntos de la Iglesia era ley para los prelados. Lo que era de Dios se entregó a César. La Iglesia estuvo sometida al Estado no desde los tiempos de Pedro el Grande, sino desde la época de la Rusia moscovita. El concepto del cristianismo se consideró propio de esclavos. Cuesta imaginar mayor tergiversación del cristianismo que el repulsivo *Domostroi*[10]. Iván Axákov incluso se negaba a entender cómo una moral tan vulgar como la de *Domostroi* podía haber conformado el carácter nacional ruso. La ideología de Moscú como Tercera Roma contribuyó al fortalecimiento y poderío del Estado moscovita, de la autocracia de los zares, pero no favoreció el bienestar de la Iglesia ni el crecimiento de la

[10] *Domostroi* es una conocida obra de la literatura rusa escrita en la primera mitad del siglo XVI; se compone de sentencias, instrucciones y consejos sobre el comportamiento del hombre piadoso en la sociedad y en la familia. *(N. de los T.)*

vida espiritual. La vocación cristiana del pueblo ruso quedó alterada. Por otra parte, lo mismo había sucedido con la primera y la segunda Roma, cuya práctica del cristianismo quedó muy reducida. La Rusia moscovita avanzaba hacia el cisma, que se volvió inevitable por el escaso nivel cultural. El reino de Moscovia era totalitario tanto por su principio como por su estilo. Era una teocracia donde lo estatal predominaba sobre la esfera de lo sagrado. Al mismo tiempo, este reino totalitario carecía de unidad y estaba preñado de cismas.

El cisma del siglo XVII tuvo para la historia rusa un significado mucho más importante de lo que se suele creer. Los rusos son cismáticos, y éste es un rasgo profundo de nuestro carácter nacional. A los conservadores que dirigen su atención al pasado, el siglo XVII se les antoja el período orgánico de la historia rusa y les gustaría imitarlo. Los eslavófilos también pensaban así, pero se trata de una ilusión histórica. En realidad, aquel siglo fue el tiempo de las rebeliones y del cisma. La Época de las Revueltas, que estremeció toda la vida rusa, modificó la mentalidad popular y arruinó las fuerzas del país. En Rusia se descubrió una profunda enemistad social, el odio a los boyardos por parte del pueblo, que se manifestó en el fenómeno de las comunidades de cosacos libres. Estos cosacos libres representaron un acontecimiento notable en la historia rusa, pues reveló de una forma más plena la polarización y las contradicciones del carácter nacional. El pueblo asistió con resignación a la formación de la autocracia despótica, pero, por otra parte, huyó de ella a las comunidades de cosacos y se rebeló. Stenka Razin es una figura típicamente rusa, representante de los «bárbaros cosacos», de la plebe. La Época de las Revueltas vivió algo semejante a lo que pasó en el siglo XX, a la revolución. La colonización emprendida por Rusia fue obra de los cosacos libres. Por ejemplo, Yermak obsequió al Estado ruso con Siberia. Pero, al mismo tiempo, estas comunidades de cosacos libres, compuestas de varios estra-

tos, representaban un elemento anárquico en la historia rusa, un contrapeso al absolutismo estatal y al despotismo. Demostraron que era posible el éxodo, huyendo del Estado, que se había vuelto insoportable, a las tierras libres. En el siglo XIX la *intelligentsia* emprendió su éxodo del Estado de una manera distinta y en condiciones diferentes, pero también se dirigió a la libertad. Shapov cree que Stenka Razín fue un producto del cisma. En la vida religiosa muchas sectas y herejías constituían también una forma de escape de la religiosidad oficial, en la cual reinaba la misma opresión que en el Estado, y la vida espiritual se extinguió. Una parte de la verdad estuvo presente en las sectas y herejías, que representaban una oposición a la mentira de la religiosidad estatal. La misma verdad existió en el éxodo de León Tolstói. Sin embargo, el cisma de la propia Iglesia fue lo que tuvo un significado más importante. A partir de entonces se produjo el desdoblamiento profundo de la vida y la historia rusas, una escisión interna que perduraría hasta la revolución. Muchos de estos hechos pueden explicarse por la crisis de la idea mesiánica rusa.

Es erróneo sostener, como solía hacerse en otros tiempos, que el cisma religioso del siglo XVII tuvo lugar a causa de pequeñas cuestiones rituales, como la de la monofonía y la polifonía, la forma de santiguarse con dos o tres dedos, etc.[11]. No cabe duda de que en nuestro cisma intervino de manera notable el bajo nivel de educación y el oscurantismo. La religiosidad limitada a la

[11] El patriarca Nikon emprendió en 1653-1656 la reforma de la Iglesia, centrada sobre todo en aspectos del ritual. Según Nikon, las antiguas traducciones de los libros eclesiásticos rusos contenían errores que habían de ser modificados. La reforma provocó una fuerte resistencia en un sector importante de la sociedad y dio origen al cisma y a las posteriores persecuciones de los partidarios de la «antigua fe», llamados «viejos creyentes». *(N. de los T.)*

observación estricta del ritual ocupaba un lugar demasiado grande en la vida de la Iglesia.

La religiosidad ortodoxa se formó históricamente como un tipo de piedad eclesiástica. El bajo nivel cultural condujo a la divinización de las formas rituales, históricamente relativas y temporales. Maxim Grek, cuyas posiciones se situaban cerca de las de Nil de Sorka, denunció la ignorante fe del ritual y fue víctima de ella. Su situación era trágica en la ignorante sociedad rusa. En la Rusia moscovita la cultura causaba auténtico pánico. La ciencia levantaba sospechas como algo propio del «latinismo» (catolicismo). El centro de la cultura no era Moscú, sino Kiev. Los cismáticos solían ser personas más cultivadas que los ortodoxos. El patriarca Nikon no sabía que los rusos mantenían el ritual eclesiástico de la antigua Bizancio, que más tarde sería modificado por los griegos. El protagonista principal del cisma, el arcipreste Avvakum, poseía ciertos conocimientos teológicos, pero era, sin duda alguna, un oscurantista, aunque fuera también el escritor más importante de la época anterior a Pedro el Grande.

La fe oscurantista en los rituales constituía uno de los polos de la vida religiosa rusa, mientras que el otro polo era la búsqueda de la Verdad Divina, el peregrinaje, la aspiración escatológica. Y el cisma reunió tanto lo primero como lo segundo. El tema del cisma pertenecía a la filosofía de la historia y estaba relacionado con la vocación mesiánica rusa, con la idea del reino. El fundamento del cisma fue la duda acerca de si el reino ruso, la Tercera Roma, era un verdadero reino ortodoxo. Los cismáticos percibieron la traición en el Estado y en la Iglesia y dejaron de creer en la santidad del poder jerárquico en el reino ruso. La conciencia de que Dios había abandonado el reino constituyó la fuerza motriz del cisma. Los cismáticos empezaron a vivir en el pasado y en el futuro, pero no en el presente, y encontraron inspiración en la utopía social-apocalíptica. Como consecuencia, surgió un movimiento marginal dentro del cisma: el *nihilismo*,

un fenómeno típicamente ruso. El cisma representó la huida de la historia, dado que la historia había sido sometida por el príncipe de este mundo, por el Anticristo, que penetró en las cumbres de la Iglesia y del Estado. Entonces el reino ortodoxo se refugió bajo la tierra. El verdadero reino es la Ciudad de Kitej[12], que se encuentra bajo las aguas de un lago. El ala izquierda del cisma, que era la más interesante, adoptó una orientación marcadamente apocalíptica, lo que condujo a una intensa búsqueda del reino de la verdad, opuesto al reino actual. Estas cosas le pasaron al pueblo en el siglo XVII, y lo mismo le sucedió en el siglo XIX a la *intelligentsia* revolucionaria, que también era cismática, también estaba convencida de que las fuerzas malvadas se habían apoderado de la Iglesia y del Estado y también anhelaba su Ciudad de Kitej; sin embargo, en esa época imperaba otra mentalidad, y la *netovschina* o el nihilismo atacaron las bases mismas de la vida religiosa.

Los cismáticos proclamaron la desaparición del reino ortodoxo de Moscovia y la llegada del reino del Anticristo. Avvakum consideró al zar Alexéi Mijáilovich como el servidor del Anticristo. Las palabras de Nikon «Soy ruso, pero mi fe es griega» representaron un duro golpe para la idea de Moscú como la Tercera Roma. La fe griega no se asociaba a la ortodoxia, ya que la fe ortodoxa sólo era la rusa, que era la verdadera. El auténtico reino debía ser el ruso, pero este reino ya había dejado de existir sobre la faz de la tierra. Según los cismáticos,

---

[12] Según una antigua leyenda, las tropas tártaras rodearon por la noche la ciudad de Kitej para atacarla y a la mañana siguiente vieron con asombro y terror que la ciudad había desaparecido, quedando sólo su reflejo en las aguas transparentes del lago que se encontraba delante de ella. Las aguas del lago mostraban un día normal en la vida de la ciudad: los ciudadanos recorriendo las calles, los soldados custodiando las murallas, etc. Los atemorizados tártaros desistieron de su empeño y regresaron a su territorio. Desde entonces, un día al año la ciudad de Kitej vuelve a la superficie de la tierra, pero sólo un cristiano piadoso puede verla a ella y a sus habitantes. *(N. de los T.)*

desde 1666 se había establecido en Rusia el reino del Anticristo. El verdadero reino había que buscarlo debajo de la tierra en cuanto al espacio, y en el futuro en cuanto al tiempo, con un sentido apocalíptico. El cisma acostumbró al pueblo ruso a esperar la llegada del Anticristo, que habría de identificarse con Pedro el Grande, Napoleón y otras muchas imágenes.

Los bosques se poblaron de ermitas cismáticas. Los partidarios de la escisión huyeron a los bosques, a los montes y a los yermos para salvarse del reino del Anticristo. También los *streltsy*[13] eran cismáticos.

Los cismáticos demostraron una enorme capacidad para la organización de las *obshinas* y para la autogestión. El pueblo exigía más libertad para la causa del *zemstvo*[14], que empezó a desarrollarse independientemente del Estado. Esta oposición entre la sociedad y el Estado, que fue tan característica de nuestro siglo XIX, resulta algo difícil de entender para los occidentales.

Otro rasgo popular muy característico de Rusia es la aparición de los falsos zares (*samozvantsy*) y los profetas sanadores. Los falsos zares representan un fenómeno puramente ruso. Pugachev sólo pudo prosperar haciéndose pasar por Pedro III. Por su parte, el arcipreste Avvakum creía que había sido elegido y que, por tanto, poseía una especial gracia del Espíritu Santo; se consideraba santo y realizaba curas. Avvakum decía: «El cielo es mío, la tierra es mía, la luz es mía y toda la creación es mía porque Dios me lo dio.» Las torturas que fue capaz de soportar superaban las fuerzas humanas.

---

[13] Los *streltsy* eran los miembros de la guardia de Pedro I que protagonizaron una revuelta muy violenta a principios de su reinado. *(N. de los T.)*

[14] Movimiento liberal que surgió en Rusia a mediados del siglo XIX y que luchaba por la democratización del país y por extender la autogestión característica del campo ruso a todos los niveles de la vida política. *(N. de los T.)*

El cisma socavó las fuerzas de la Iglesia rusa, menoscabó la autoridad de la jerarquía e hizo posible y explicable la reforma eclesiástica emprendida por Pedro el Grande. Pero el cisma estaba constituido de dos elementos: el religioso y el revolucionario. El significado del ala izquierda del cisma, el *bespopovstvo*[15], consistió en volver el pensamiento ruso audaz y libre, abstracto y volcado a lo final. El cisma exteriorizó una cualidad extraordinaria del pueblo ruso: su gran resistencia al sufrimiento y su aspiración al otro mundo, a la ultimidad.

2. La reforma de Pedro el Grande, violenta y a la vez absolutamente necesaria, había sido preparada por los procesos anteriores, representando una especie de revolución desde arriba. Rusia tenía que salir del aislamiento en el que la habían sumido el yugo tártaro y el carácter asiático del reino de Moscovia, tenía que salir al espacio universal. Sin la reforma forzada de Pedro el Grande, tan dolorosa en muchos aspectos para el pueblo, Rusia no habría podido cumplir su misión en la historia mundial y tampoco habría podido pronunciar su propia palabra. El punto de vista eslavófilo sobre la reforma de Pedro I no resiste críticas y es totalmente anacrónico, al igual que la perspectiva puramente occidentalista que negaba la originalidad del proceso histórico ruso.

A pesar del aislamiento del reino de Moscovia, sus relaciones con Occidente se remontan al siglo XV[16]. Hacía mucho tiempo que Occidente temía el fortalecimiento de Moscovia. En la ciudad de Moscú había un barrio de extranjeros, y la penetración alemana en Rusia se inició antes de Pedro el Grande. En el siglo XVII el comercio y

---

[15] Secta de los viejos creyentes que niega la necesidad del clero y se pronuncia por el contacto directo entre la persona y Dios. *(N. de los T.)*

[16] Véase el libro de S. F. Platonov *Moskva i Zapad* (*Moscú y Occidente*).

la industria del país quedaron en manos de extranjeros, al principio sobre todo alemanes e ingleses. Ya en la Rusia anterior a las reformas de Pedro el Grande hubo personas que prefirieron emigrar antes que soportar el régimen totalitario del reino de Moscovia, como el príncipe disidente Jvorostinin y el desnacionalizado V. Kotoshijin.

Pedro el Grande había tenido precursores, como Ordín-Naschekin. (El precursor de los eslavófilos fue el serbio Krijanic.) Pedro, que odiaba el estilo del reino de Moscovia y se burlaba de las costumbres moscovitas, era un personaje muy ruso. Sólo Rusia podía producir un hombre tan peculiar. Los rasgos rusos de Pedro I eran la sencillez, la brusquedad, la aversión a las ceremonias, a los convencionalismos y a la etiqueta, un singular sentido democrático y el amor a la verdad y a la patria. Con todo, a veces sus reacciones eran más propias de una bestia salvaje que de un hombre. La figura de Pedro I demuestra cierta similitud con los bolcheviques. En realidad era un bolchevique entronizado. Solía organizar procesiones sacrílegas y bufas similares a la propaganda antirreligiosa de los bolcheviques.

Pedro el Grande secularizó el reino ruso y lo incorporó al absolutismo ilustrado occidental. El reino de Moscovia había fracasado en la realización de la idea mesiánica de Moscú como la Tercera Roma. Sin embargo, Pedro creó un abismo entre el reino sacralizado y el absolutismo policial. Se produjo una separación entre las capas superiores que gobernaban la sociedad rusa y las masas populares, que habían conservado las creencias antiguas y las esperanzas religiosas. La influencia occidental, cuyo resultado fue la magnífica cultura rusa del siglo XIX, no favoreció al pueblo. El poderío de la aristocracia aumentó al mismo tiempo que se volvía extraña para el pueblo, que no entendía el estilo de vida de la nobleza terrateniente. Fue precisamente en la época posterior a Pedro el Grande, en el reinado de Catalina II, cuando el pueblo quedó definitivamente sometido al régimen de servidumbre.

Todo el período posterior a Pedro el Grande estuvo marcado por la lucha entre Oriente y Occidente, cuyo escenario fue el alma rusa. La Rusia imperial de Pedro I no tuvo ni unidad ni un estilo único, pero hizo posible un dinamismo extraordinario. Los historiadores modernos reconocen que el siglo XVII fue el período de la escisión y del comienzo de la cultura occidental en Rusia, el período en el que comenzó la crisis, pero fue a partir de Pedro el Grande cuando los rusos nos adentramos en la época crítica. El imperio no era orgánico y resultó ser una pesada carga para la vida rusa. La época de Pedro el Grande dio comienzo a ese dualismo tan propio del destino de Rusia y del pueblo ruso y tan desconocido para los pueblos occidentales. Las dudas religiosas, que ya se habían despertado en el reino de Moscovia, se incrementaron en el imperio de Pedro el Grande. No obstante, es errónea la difundida tesis de que Pedro, al crear el Sagrado Sínodo según el modelo luterano alemán, esclavizó y debilitó a la Iglesia ortodoxa. Sería más correcto afirmar que la reforma eclesiástica de Pedro fue el resultado del debilitamiento de la Iglesia, de la ignorancia de su jerarquía y de la pérdida de la autoridad moral por parte de ésta. San Demetrio de Róstov, al llegar a esta ciudad procedente del sur, que era más culto (el nivel educativo era mucho más alto en Kiev), se sintió sorprendido por la grosería, la ignorancia y el salvajismo. Pedro I se vio obligado a actuar y a realizar sus reformas en medio de una tremenda oscuridad, en un ambiente oscurantista. Estaba rodeado de ladrones, y sería injusto culparle de todo lo malo sólo a él. Sin embargo, su carácter violento hirió el alma popular y contribuyó a que surgiera la leyenda que le identificaba con el Anticristo. Tendremos ocasión de ver cómo la *intelligentsia* que nació gracias a Pedro I aceptó su universalismo y su interés por Occidente al mismo tiempo que rechazaba el imperio.

En el siglo XVIII la cultura occidental en Rusia se limitaba a la imitación superficial practicada por la aristo-

cracia. Todavía no había despertado el pensamiento original. Al principio, la influencia más importante en nuestro país fue la francesa, y se adoptó, aunque de una forma superficial, la filosofía de la Ilustración. Los nobles rusos asimilaron la cultura occidental del siglo XVIII en forma de un volterianismo mal digerido. Esta influencia volteriana persistió en parte de la aristocracia a lo largo del siglo XIX, cuando ya se desarrollaban en nuestro país corrientes de pensamiento más profundas y originales. En general, el nivel de la cultura científica fue muy bajo en el siglo XVIII. Al mismo tiempo siguió creciendo el abismo entre el estrato superior de la sociedad y el pueblo. El proteccionismo intelectual del absolutismo ilustrado ruso hizo muy pocas cosas positivas, y sólo logró detener el desarrollo del pensamiento social libre. Según Betski, los terratenientes decían: «No quiero que filosofen los que deben servirme.» Se consideraba que la educación de las masas populares era perniciosa y peligrosa. Pobedonóstsev, a finales del siglo XIX y a principios del XX, mantenía la misma opinión, a pesar de que Pedro el Grande había afirmado que el pueblo ruso estaba tan dotado para la ciencia y la actividad intelectual como cualquier otro.

Sólo en el siglo XIX los rusos aprendieron a pensar libremente, ya que nuestros volterianos no supieron hacerlo. Lomonósov fue un científico genial que anticipó muchos descubrimientos de los siglos XIX y XX en el campo de la física y la química y creó la ciencia de la química física, pero su soledad, en medio de la oscuridad que le rodeaba, era trágica y, por tanto, no fue un personaje muy importante para la historia de la autoconciencia rusa que nos interesa aquí. Los escritos satíricos, aunque no estaban demasiado logrados, marcaron el principio de la literatura rusa.

La masonería fue en nuestro país el único movimiento social y espiritual del siglo XVIII y tuvo un enorme significado. Las primeras logias masónicas surgieron en fechas tan tempranas como 1731-1732. Los mejores

hombres rusos fueron masones, y la primera literatura laica tuvo relación con la masonería, la cual constituyó la primera organización libre que adoptó para sí la sociedad rusa, sin que le fuera impuesta desde arriba. El masón Nóvikov fue el principal protagonista de la ilustración rusa del siglo XVIII[17]. La vasta actividad de los ilustrados suscitó las sospechas del gobierno. Catalina II, siendo volteriana, era hostil al misticismo de la masonería, a lo que sumó más tarde sus recelos políticos: Catalina se inclinó cada vez más a la reacción, hasta volverse nacionalista. Las logias masónicas fueron clausuradas en 1783. No le correspondía a Catalina II controlar la ortodoxia religiosa de Nóvikov, pero, al preguntarle al respecto al metropolitano Platón, éste respondió que «estaba pidiendo a Dios que todos los cristianos del mundo fueran como Nóvikov». A este último le interesaban sobre todo los aspectos éticos y sociales de la masonería. La tendencia moralista de Nóvikov fue típica del despertar del pensamiento ruso, ya que en Rusia el elemento ético siempre predominó sobre el intelectual. Para Nóvikov, la masonería representó una salida de la «encrucijada entre el volterianismo y la religión». Las logias del siglo XVIII acogieron el espiritualismo que intentaba escapar del dominio exclusivo del racionalismo y el materialismo de la Ilustración. La masonería mística se mostraba adversa a la filosofía de la Ilustración y los enciclopedistas, y la actitud de Nóvikov hacia Diderot era muy recelosa. Nóvikov editaba a los místicos occidentales y a los teósofos cristianos, y también a los padres de la Iglesia.

Los masones rusos buscaron el cristianismo auténtico. Resulta conmovedor su deseo de comprobar continuamente si había en la masonería algo hostil al cristianismo en general y al ortodoxo en particular. El mismo

---

[17] Véase el libro de Bogoliubov *N. I. Nóvikov i iego vremia* (*N. I. Nóvikov y su tiempo*).

Nóvikov creía que la masonería no era otra cosa que cristianismo. Le era más próxima la masonería inglesa, ya que el interés por la alquimia, la magia y las ciencias ocultas le era ajeno. La insatisfacción con respecto a la religiosidad oficial, en la que se había debilitado el elemento espiritual, fue una de las causas de la aparición de la masonería en Rusia. Los masones, descontentos con el templo visible, decidieron edificar otro impenetrable para la vista. En nuestro país, la masonería significó la aspiración de crear una Iglesia interior, mientras que la Iglesia exterior era vista como algo transitorio. Desde luego, la ortodoxia ejerció una influencia más profunda en las almas rusas, pero fue en la masonería donde se formaron las almas cultas de la época posterior a Pedro el Grande y donde aprendieron a oponerse al poder despótico y al oscurantismo. El ascendiente de la masonería preparó en nuestro país el despertar del pensamiento filosófico que tuvo lugar en la década de 1830, aunque entre los masones no se crearon ideas filosóficas originales. En el ambiente masónico tuvo lugar el amanecer espiritual, en relación con el cual debemos recordar los nombres de Nóvikov, Schwartz, I. Lopujin e I. Gamalei. El más filosófico entre los masones era Schwartz, quien probablemente fue el primer hombre en Rusia que empezó a filosofar. El filósofo-teósofo ucraniano Skovoroda se encuentra al margen del siglo XVII; fue un hombre admirable, un sabio popular, pero no tuvo ninguna influencia directa sobre nuestras corrientes intelectuales del siglo XIX. Schwartz tenía una formación filosófica y, a diferencia de Nóvikov, se interesó por las ciencias ocultas y se consideró miembro de la Rosacruz. Los masones rusos estuvieron siempre muy lejos de la iluminación radical de Weisshaupt. Catalina II confundió siempre, y posiblemente de manera intencionada, a los martinistas con los iluminados. En realidad, una parte importante de los masones rusos eran monárquicos y se opusieron a la revolución rusa, pero les atormentaba la injusticia social y deseaban una mayor igualdad. Nóvikov

llegó a la idea de la igualdad a través del Evangelio y no del Derecho natural. I. Lopujin, que al principio se encontraba bajo el influjo de los enciclopedistas, vertió al ruso las obras de Holbach, pero más tarde quemó su traducción, ya que buscaba el cristianismo puro y espiritual, y escribió un libro sobre la Iglesia interna.

En el siglo XVIII, en el alma rusa, que había recibido la vacuna del pensamiento occidental, luchaban Saint-Martin y Voltaire. El primero tuvo una enorme influencia en nuestro país a finales de ese siglo, y los editores masónicos no tardaron en publicar las traducciones de sus obras. Böhme, que también fue vertido al ruso por masones, gozó de una gran autoridad. Es interesante señalar que, a principios del siglo XIX, cuando existía en Rusia un movimiento místico tanto en la capa culta de la población como en el pueblo, Jacob Böhme penetró en las masas populares, sumidas en la búsqueda espiritual, y fue tan venerado que incluso se le conocía como «San Jacobo Böhme». También fue vertido al ruso Portredge, seguidor inglés de Böhme. De los místicos occidentales de segunda fila y del tipo teosófico fueron traducidos también Stilling y Eckartshausen, que gozaron de gran popularidad. El momento trágico de la historia de la masonería fue la detención de Nóvikov y el cierre de su tipografía. A partir de las persecuciones de Nóvikov y Radíschev empezó el martirologio de la *intelligentsia* rusa.

Debemos detenernos especialmente en la época mística de Alejandro I y en el papel desempeñado entonces por la masonería. La época de Alejandro I, a comienzos del siglo XIX, es una de las más sugerentes del período peterburgués de la historia rusa. Fue la época de las corrientes místicas, de las logias masónicas y del cristianismo interconfesional, de la Sociedad Bíblica, de la Santa Alianza, de los sueños teocráticos, de la Primera Guerra Patria, de los decembristas, de Pushkin y del desarrollo de la poesía rusa, la época del universalismo ruso, que tuvo un significado decisivo para la cultura espiri-

tual del país en el siglo XIX. Fue la época en la que se formó el alma rusa del siglo XIX, su vida emocional.

La misma figura del zar resulta muy interesante: Alejandro I puede ser calificado como un representante de la *intelligentsia* en el trono. Su personalidad era compleja y dividida, llena de contradicciones, muy inquieta y propensa a la búsqueda espiritual. Estaba relacionado con la masonería y, al igual que los masones, buscaba un cristianismo universal y auténtico. Se encontraba bajo el ascendiente de la baronesa Krudener, rezaba con los cuáqueros y se sentía atraído por un misticismo de tipo interconfesional. Carecía de una profunda base ortodoxa. En su juventud experimentó la influencia de la ilustración nihilista, detestaba la esclavitud y simpatizaba con la Revolución francesa y con la libertad. La Harpe[18] fue su mentor y le inculcó el amor a la libertad. El drama interno de Alejandro estaba vinculado con el hecho de haber conocido los preparativos del asesinato de su padre demente y no haberle advertido. Sobre los últimos años de su vida se creó una leyenda: el zar se hizo pasar por un peregrino, llamado Fédor Kuzmich; una historia muy rusa y muy verosímil.

La primera mitad del reinado de Alejandro I estuvo teñida por el amor a la libertad y el deseo de reformas. Pero en su época histórica el monarca autócrata ya no podía ser fiel a los anhelos de su juventud, era algo psicológicamente imposible. Los instintos despóticos y el miedo al movimiento libertador obligaron a Alejandro a entregar Rusia al poder de Arakchéev, un personaje siniestro y terrible. El romántico zar ruso promovió la Santa Alianza, la cual, según su plan, debía constituir una unión de los pueblos a partir del universalismo cristiano. Se trataba de un proyecto de cristianismo social que nunca llegó a realizarse. En la práctica triunfó

[18] F. C. La Harpe, apasionado seguidor de las ideas de la Ilustración, fue miembro del Directorio de la República Helvética. *(N. de los T.)*

Metternich, que era un político más realista y del cual se dijo que había convertido la asociación de los pueblos en la liga de los príncipes contra los pueblos. La Santa Alianza se convirtió en una fuerza reaccionaria, y el reinado de Alejandro condujo al levantamiento de los decembristas. Había algo de fatídico en el hecho que oscurantistas repulsivos como Rúnich y Magnitski formaran parte de la corriente mística e idealista. Otra figura nefasta fue la del archimandrita Focio, representante de la ortodoxia de la Centuria Negra[19], según el cual incluso el príncipe Golitsin, ministro de asuntos eclesiásticos, era un revolucionario. Labzín y su *Sionski Vestnik* (*Mensajero de Sión*) constituían un fenómeno mucho más limpio. Cuando los reaccionarios, atemorizados, alertaron a Alejandro sobre lo peligrosas que eran las logias masónicas y los anhelos de libertad que manifestaban ciertos sectores de la guardia, el zar se vio obligado a reconocer que él mismo había simpatizado con esos movimientos y participó en su preparación. El metropolitano Filareto, un hombre muy capaz, a pesar de su ambiguo papel, también fue producto de la época alejandrina, junto con el cristianismo interconfesional, la Sociedad Bíblica y la orientación mística.

El movimiento masónico de la época de Alejandro I tuvo un sentido doble. Por una parte, las logias masónicas más o menos místicas formaron a los decembristas. Por otra, las corrientes místicas se volvieron oscurantistas. Esta ambigüedad se plasmó en la figura del príncipe Golitsin.

La Sociedad Bíblica fue impuesta desde arriba, y el gobierno ordenó que todos sus miembros fueran místicos y cristianos de tipo interconfesional. Incluso se prohibieron los libros en defensa de la Iglesia ortodoxa. Pero cuando el poder cambió de parecer, la Sociedad se transformó enseguida y empezó a decir lo que convenía a per-

---

[19] Movimiento ultranacionalista de extrema derecha. *(N. de los T.)*

sonajes como Magnitski. El auténtico movimiento de liberación espiritual se limitaba a un grupo muy reducido. Los decembristas constituían una minoría insignificante que carecía de apoyo tanto en los amplios círculos de la nobleza y la burocracia como en las masas populares, que creían que el poder autócrata del zar era de procedencia divina. En consecuencia, estaban condenados a desaparecer. Chatski[20] era el tipo de decembrista rodeado por los Fámusov, que hablaban con horror de los francmasones, y por los Molchalin.

A la aristocracia rusa le cabe el extraordinario honor de haber creado el movimiento decembrista, el primer movimiento ruso de liberación, que inauguró el siglo de la revolución: el siglo XIX. La cúpula del ejército, la más culta de su época, actuó de una forma desinteresada. Los terratenientes ricos y los oficiales de la guardia no quisieron aceptar la difícil situación en que vivían los siervos y los soldados. En la creación del movimiento de liberación influyó de manera destacada la estancia de las tropas rusas en tierras extranjeras durante la guerra de 1812.

Muchos decembristas tenían ideas moderadas e incluso monárquicas, aunque estaban en contra de la autocracia. Constituían la parte más culta de la aristocracia. Eran miembros de la alta nobleza los que tomaron parte en el levantamiento. Algunos historiadores señalan que los hombres de la década de 1829, es decir los participantes en la rebelión decembrista, eran más moderados y menos impulsivos que los de la generación de la década siguiente. En parte esto se explica por el hecho de que los decembristas eran militares que habían participado en la guerra de 1812 y vivieron la experiencia positiva de la Guerra Patriótica. La generación posterior no tuvo la posibilidad

[20] Chatski es el protagonista principal de la comedia de A. Griboiédov *La desgracia de ser inteligente*; Fámusov y Molchalin son otros personajes de la misma obra. *(N. de los T.)*

de dedicarse a una actividad social práctica y tenía presente el terror del cruel aplastamiento del levantamiento de los decembristas por parte de Nicolás I.

Hubo una gran diferencia entre la atmósfera de la época alejandrina y el ambiente dominante en el imperio de Nicolás I. Las almas rusas se estaban formando ya en el período alejandrino, pero sólo en la época de Nicolás I se despertó el pensamiento original que constituyó la otra cara de esa época, oponiéndose a los polos de la opresión y el oscurantismo. En nuestro país el pensamiento se encendió en medio de la oscuridad. Los primeros amantes de la libertad fueron en Rusia los masones y los decembristas, pero sus ideas todavía no eran originales. El estrato culto de la aristocracia rusa de principios del siglo XIX se caracterizaba por su nobleza y sus elevadas aspiraciones. Los decembristas habían pasado por las logias masónicas. N. Turguénev fue masón, e incluso se sintió atraído por la doctrina de la iluminación de Weisshaupt, es decir, por la forma más radical de la masonería. Sin embargo, la masonería no satisfacía a los decembristas, a quienes les parecía demasiado conservadora, ya que los masones debían obedecer al gobierno. Los masones no reivindicaban la abolición de la servidumbre, sino el trato humanitario a los siervos. Además de las logias masónicas, Rusia estaba cubierta por una red de sociedades secretas en las que se estaba gestando el golpe de Estado. La primera de ellas se llamaba Unión de la Salvación. Hubo otras organizaciones, como la Liga de la Virtud y la Unión del Bien Público[21]. Los decembristas estaban influidos por Radíschev y los poemas de Ryléev; simpatizaban con la Revolución francesa y el levantamiento griego. Sin embargo, no compartían las mismas ideas, siendo unos de tendencia radical y otros más moderados. Pestel y la

[21] Véase el libro de V. Semevski *Politicheskie i obschestvennye idei dekabristov* (*Las ideas sociales y políticas de los decembristas*).

Sociedad del Sur representaban el ala radical del movimiento. Pestel era partidario de la república y la dictadura, mientras que la Sociedad del Norte rechazaba esta última. Pestel puede considerarse el primer socialista ruso, y profesaba un socialismo inequívocamente agrario. Fue el predecesor de los movimientos revolucionarios de la *intelligentsia* rusa. Se ha dicho que el «ideólogo» Desttut de Tracy tuvo cierto ascendiente sobre el pensamiento de Pestel. Por su parte, el decembrista Lunin conoció personalmente a Saint-Simon. Un rasgo distintivo de Rusia con respecto a Occidente es que en nuestro país la ideología burguesa nunca tuvo importancia ni influencia. El pensamiento ruso del siglo XIX adoptó una orientación social.

El fracaso de los decembristas condujo el idealismo abstracto de las décadas de 1830 y 1840. A los rusos les atormentaba mucho el hecho de que cualquier actividad social les resultara imposible. En gran medida, el romanticismo ruso fue resultado de esta prohibición del pensamiento y la actividad. Ello permitió el desarrollo de una sensibilidad exaltada. Las obras de Schiller suscitaron un enorme interés; Dostoievski recurrió más tarde al nombre del poeta aleman para simbolizar lo hermoso y lo sublime. El fatídico fracaso de Pestel conllevó la aparición de un bello soñador, el joven Stankévich. La soledad de la juventud de la década de 1830 fue más terrible que la de los decembristas y tuvo como efecto el brote de la melancolía[22].

Los masones y los decembristas prepararon la llegada de la *intelligentsia* del siglo XIX. El concepto de *intelligentsia* no se entiende bien en Occidente y llega a confundirse con lo que se conoce como *intellectuels*. Los mismos masones y los decembristas, provenientes de las familias aristocráticas, todavía no eran represen-

---

[22] Véase el libro de M. Hershenson *Istoria molodoi Rossii* (*Historia de la joven Rusia*).

tantes típicos de la *intelligentsia*, pero poseían algunas características que anticipaban este fenómeno. Pushkin, la mayor expresión del genio creativo de la primera mitad del siglo XIX, creador de la lengua y la literatura rusas, todavía no formaba parte de la *intelligentsia*. El rasgo más admirable de Pushkin, que determinó el carácter del siglo, era su universalismo, su sensibilidad universal. Sin Pushkin habrían sido imposibles Dostoievski y L. Tolstói. Pero había en él algo de renacentista, y es eso lo que le distingue de la literatura rusa del siglo XIX, cuyo espíritu no tenía que ver nada con el Renacimiento. Sólo en la época de Alejandro I y a principios del siglo XX existieron en nuestro país elementos renacentistas. No fue una desbordante alegría creativa lo que empujo a escribir a nuestros grandes literatos del siglo XIX, sino la sed de salvar al pueblo, a la humanidad y al mundo entero, la tristeza y el sufrimiento producidos por la falsedad y la esclavitud del hombre. Los temas de la literatura rusa fueron cristianos incluso cuando los escritores se apartaron conscientemente del cristianismo. Pushkin, el único escritor ruso de tipo renacentista, constituye la prueba de que un pueblo dotado de un destino significativo es todo un cosmos y contiene en sí todas las cosas en estado potencial. Goethe simboliza lo mismo para el pueblo alemán. La poesía de Pushkin, que descubre sonidos paradisiacos, planteó un tema muy profundo: el de la creatividad.

Pushkin afirmaba la creatividad humana y la libertad de creación, mientras que Gogol, L. Tolstói y muchos otros que representan el otro polo de nuestra literatura dudaban de que tuvieran derecho a la creatividad. No obstante, el tema ruso fundamental no estaba vinculado a la creación de la cultura perfecta, sino a la construcción de una vida mejor. La literatura rusa tiene un implícito carácter religioso y una orientación más moralista que otras literaturas. Ya en la obra de Lérmontov el problema moral fue expresado con fuerza. La poesía de Lérmontov ya no es renacentista. Pushkin cantó a la liber-

tad, pero se trataba de una libertad más profunda e independiente de los problemas de la actualidad que la libertad perseguida por la *intelligentsia* rusa. Lérmontov también anheló la libertad, pero con más desgarro y mayor conflicto interno. Lérmontov es tal vez uno de los poetas más religiosos, a pesar de su antiteísmo. Para la problemática cristiana reviste interés el hecho de que en la época alejandrina vivieran el mayor poeta ruso, Pushkin, y el mayor santo ruso, Serafín de Sarovsk, y que nunca supieran nada el uno del otro. He aquí el problema de las relaciones entre la genialidad y la santidad, entre la creación y la salvación, que no ha sido resuelto por la vieja conciencia cristiana[23].

3. La *intelligentsia* es una formación espiritual y social singular que existe solamente en Rusia. La *intelligentsia* no es una clase social, y su existencia resulta problemática para la teoría marxista. La *intelligentsia* ha sido una especie de clase idealista, un grupo de personas que se entregaron por completo a las ideas y estuvieron dispuestas a ser condenadas a la cárcel, a los trabajos forzados y a la ejecución por defender sus convicciones. Los representantes de la *intelligentsia* no sabían vivir en el presente y por tanto preferían vivir en el futuro, y a veces en el pasado. La imposibilidad de dedicarse a la actividad política hizo que, en las condiciones de la monarquía autocrática y la servidumbre, adoptaran las doctrinas sociales más radicales. La *intelligentsia* representaba un fenómeno ruso y poseía rasgos típicamente rusos, pero se consideraba desarraigada. El desarraigo, la pérdida de la vinculación con la tierra (*bespochvenichetsvó*)[24], también podía considerarse una

---

[23] Es el problema central de mi libro *El sentido de la creatividad*, en el cual hablo del ejemplo de Pushkin y de San Serafín. *(N. de los T.)*

[24] La escuela del *pochvenichestvó* (término que podría traducirse como «vinculación a la tierra natal», o bien como «revitalización de

característica rusa. Es erróneo creer que sólo es nacional la fidelidad a los principios conservadores del *pochvenichetsvó*. El espíritu revolucionario también es nacional. La *intelligentsia* se sentía libre del peso de la historia, contra la cual se rebelaba. Hay que recordar que el despertar de la conciencia y del pensamiento ruso estuvo asociado a la sublevación contra la Rusia imperial. Esto es cierto no sólo en cuanto a los occidentalistas, sino también en cuanto a los eslavófilos. La *intelligentsia* rusa demostró una excepcional capacidad de apasionarse por las ideas. Los rusos se entusiasmaron por la teorías de Hegel, Schelling, Saint-Simon, Fourier y Marx como nunca nadie se entusiasmó en otros países. Los rusos no son escépticos, sino dogmáticos, y se muestran proclives a dar a todo un carácter religioso, ya que no entienden bien la relatividad. El darwinismo, que en Occidente era una hipótesis biológica, se convirtió entre los miembros de la *intelligentsia* rusa en un dogma, como si se tratara de la salvación para la vida eterna. El materialismo fue objeto de una fe religiosa, y en cierta época sus opositores fueron tratados como enemigos de la liberación del pueblo. En Rusia todo se ha juzgado con las categorías de la ortodoxia y la herejía. El entusiasmo por Hegel tenía un carácter religioso, y algunos incluso albergaron la esperanza de que la filosofía hegeliana decidiera el destino de la Iglesia ortodoxa. Los rusos creían en los falansterios de Fourier como en la llegada del reino de Dios. Los jóvenes declaraban el amor en los términos de la filosofía de la naturaleza de Schelling. El mismo

---

las raíces»), encabezada por F. Dostoievski y A. Grigóriev, se pronunció a favor del «retorno a la tierra natal» y de la fusión del estrato culto de la sociedad con la clases populares. De acuerdo con los adeptos del *pochvenichestvó*, los rusos no debían escatimar fuerzas para estudiar su país y tenían que basar sus ideas en las realidades rusas sin buscar remedios en las «farmacias europeas», según una acertada expresión de A. Herzen. *(N. de los T.)*

apasionamiento suscitaron las ideas filosóficas de Hegel y Büchner.

Dostoievski se interesó sobre todo por el destino de los representantes de la *intelligentsia*, a quienes definió como vagabundos del período petersburgués de la historia rusa. En su obra examinó los fundamentos espirituales de este vagabundeo. El cisma, la marginalidad, el vagabundeo, la imposibilidad de reconciliación con el presente, la aspiración a una vida mejor y más justa en el futuro son los rasgos típicos de la *intelligentsia*. La soledad de Chatski, el desarraigo de Oneguin y Pechorin fueron los fenómenos que anticiparon la aparición de la *intelligentsia*. Los miembros de la *intelligentsia* provenían de diferentes grupos sociales, aunque al principio eran nobles en su mayoría. El hombre excedente, el aristócrata arrepentido y más tarde el revolucionario activo simbolizaron los distintos períodos de la evolución de la *intelligentsia*. En la década de 1830 la intelectualidad buscaba una forma de evasión con respecto al presente, que le resultaba insoportable. Esta búsqueda condujo al despertar del pensamiento original. Lo que el padre O. Florovski describió erróneamente como un abandono de la historia, es decir, la «ilustración», el utopismo, el nihilismo y el espíritu revolucionario, también forma parte de la historia. La historia no se limita a la tradición, a la preservación de la tradición. El desarraigo también tiene su tradición, y el espíritu revolucionario promueve el cambio histórico. Cuando concluyó en nuestro país, en la segunda mitad del siglo XIX, la formación de la *intelligentsia* de izquierdas, ésta adquirió un carácter semejante al de una orden monacal. Se manifestó así la base profunda del alma rusa: el abandono de un mundo lleno de maldad, el ascetismo, la capacidad de sacrificio y martirio. La intransigencia que adoptó la *intelligentsia* y su brusca separación con respecto al resto del mundo eran formas de defensa. Gracias a ello pudo sobrevivir a pesar de todas las persecuciones.

A lo largo de todo el siglo XIX la *intelligentsia* man-

tuvo un violento conflicto con el imperio, con el poder estatal. En este antagonismo la razón estaba de parte de la *intelligentsia*. Se trataba de un momento dialéctico en el destino de Rusia: se estaba gestando la idea rusa, que estaba siendo traicionada por el imperio en su afán de incrementar su poderío y violencia.

El padre de la *intelligentsia* en Rusia fue Radíschev, quien prefiguró y determinó sus rasgos más típicos. La *intelligentsia* nació en el momento en que redactó las siguientes palabras: «Miré a mi alrededor y mi alma se cubrió de llagas a causa de los sufrimientos humanos.» Radíschev representó un fenómeno extraordinario en la Rusia del siglo XVIII. Por supuesto, en su obra es posible encontrar la influencia del Derecho natural de Rousseau, pero Radíschev es interesante no tanto por la originalidad de su pensamiento como por la singularidad de su sensibilidad, por su aspiración a la verdad, a la justicia y a la libertad. Radíschev se sintió profundamente herido por la falsa situación originada por la servidumbre, se convirtió en su primer acusador y fue uno de los primeros populistas. Era muy superior al ambiente que lo rodeaba. Estableció en sus obras la prioridad de la conciencia. «Si la ley —dijo— o el monarca o cualquier otra autoridad te obligara a mentir o a violar el deber de la conciencia, debes mantenerte firme. No tengas miedo ni de las humillaciones, ni de los tormentos, ni de los sufrimientos, ni de la misma muerte.» Radíschev simpatizaba con la Revolución francesa, pero en su momento de mayor apogeo protestó contra la falta de libertad de pensamiento y de prensa. Predicó la obligación de autolimitar las propias necesidades y consolar a los pobres. Puede ser considerado como el predecesor de las corrientes revolucionarias radicales de la *intelligentsia* rusa. Lo más importante para él no era el bien del Estado, sino el bien del pueblo. Su destino anticipó el de la *intelligentsia* revolucionaria: fue condenado a la pena de muerte, sustituida por un destierro de diez años en Siberia.

La sensibilidad y susceptibilidad de la *intelligentsia* rusa fue algo verdaderamente extraordinario. El pensamiento ruso siempre se ocupó de la transformación de la realidad. El conocimiento se vinculaba a la tarea de la transformación. El impulso creativo ruso estaba orientado a buscar una vida más perfecta, y no sólo obras más perfectas. Ni siquiera el romanticismo en Rusia aspiraba al ensimismamiento, sino a una realidad mejor. El pensamiento occidental procuraba hallar sobre todo fuerzas para cambiar la terrible realidad en que se vivía o para evadirse del presente. Estas fuerzas fueron encontradas en la filosofía alemana y en el pensamiento socialista francés. Pushkin, al leer *Las almas muertas* de Gogol, exclamó: «¡Dios mío, qué triste es nuestra Rusia!» Lo mismo repitió la *intelligentsia* durante todo el siglo XIX a la vez que pretendía abandonar la tristeza insoportable de la realidad rusa para evadirse en otra realidad ideal. El papel de la realidad ideal a veces correspondía a la Rusia anterior a las reformas de Pedro el Grande, otras veces a Occidente y otras a la futura revolución. El estado emocional del espíritu revolucionario estaba determinado por una realidad insoportable, por su falsedad y fealdad. Al mismo tiempo se sobrevaloraba el significado de las formas políticas. La *intelligentsia* se situaba entre el pueblo y el imperio, una posición que resultaba trágica. Se rebeló contra el imperio en nombre del pueblo. En el siglo XIX Rusia se había configurado como un enorme reino campesino agobiado por la servidumbre y encabezado por un zar autócrata cuyo poder se basaba tanto en la fuerza militar como en las creencias religiosas populares; se componía de una burocracia poderosa que separaba como una muralla al zar del pueblo, de una nobleza feudal mayoritariamente poco ilustrada y despótica y de un pequeño estrato cultivado que podía ser desgarrado y aplastado con facilidad. Al final, la *intelligentsia* quedó sofocada entre aquellas dos fuerzas: la del poder real y la del elemento popular. La *intelligentsia* veía al pueblo como una fuerza misteriosa, se contra-

ponía a él, sentía su culpa ante él y deseaba servirle. El tema de «la *intelligentsia* y el pueblo» es puramente ruso y resulta poco comprensible para Occidente. En la segunda mitad del siglo XIX la *intelligentsia*, que estaba volcada a la revolución, se vio obligada a llevar una existencia casi heroica y esto hizo que su conciencia se conturbara, se apartara de muchos aspectos de la creatividad humana y se empobreciera. El pueblo se mantenía callado y esperaba la hora de poder pronunciar su propia palabra. Pero cuando esta hora finalmente llegó, empezó la persecución de la *intelligentsia* por parte de la revolución que aquélla había preparado durante casi un siglo.

El pueblo ruso es proclive a filosofar. Al campesino analfabeto le gusta plantear problemas de índole filosófica: el sentido de la vida, Dios, la vida eterna, el mal y la falsedad, el modo de realizar el Reino de los Cielos. Schápov[25], aficionado a las ciencias naturales, en consonancia con las ideas de su época, puso de relieve que en nuestro pensamiento popular es típica la orientación realista y no humanista. Si en nuestro país las ciencias naturales no pudieron desarrollarse, ello se explica por las objeciones de la Iglesia ortodoxa. Sin embargo, en opinión de Schápov, el carácter realista que antiguamente tuvo el pueblo ruso ha impuesto en Rusia el predominio de un naturalismo aplicado y mecánico. Los rusos tienen ciertamente una mentalidad realista y grandes dotes para la invención técnica, pero ello no es incompatible con su tendencia a la búsqueda espiritual y con su propensión a filosofar sobre la vida. La opinión de Schápov es demasiado unilateral. En parte está condicionada por el hecho de que en Rusia la cultura clásica, a diferencia de lo que sucedió en Occidente, se convirtió en una fuerza reaccionaria. El mismo Schápov sentía indiferencia por la filosofía.

---

[25] Véase el citado libro de Schápov.

El destino de la filosofía en Rusia fue doloroso y trágico. La filosofía siempre estuvo perseguida y siempre suscitó sospechas, de manera que se refugió sobre todo en las academias espirituales[26]. Golubinski, Kudriávtsev y Yurkévich fueron sus dignos representantes. No obstante, en la ortodoxia se interrumpió la única tradición filosófica que era posible. Incluso se llegó al absurdo de que el pensamiento del racionalista e ilustrado Wolf fuera considerado durante un tiempo como el más apropiado para el cristianismo ortodoxo. Resulta sorprendente el hecho de que, en un primer momento, la filosofía se hallara bajo sospecha y fuera sometida a persecución por parte de la derecha, del oscurantismo ruso, y que más tarde provocara los recelos de la izquierda, que la acusaba de espiritualismo y de idealismo, considerados como reaccionarios. Chadeau, un seguidor de Schelling, fue expulsado de Rusia. En la época de Nicolás I un general ignorante fue nombrado profesor de filosofía. Los oscurantistas arremetieron con violencia contra el idealismo filosófico. Al final, en 1850, el ministro de educación pública, el príncipe Shirinski-Shájmatov, prohibió definitivamente la enseñanza de la filosofía en las universidades. Es curioso que creyera que las ciencias naturales eran menos peligrosas. Los nihilistas de la década de 1860 atacaron a la filosofía desde el otro extremo al identificarla con la metafísica, que apartaba a la gente de la vida real y del deber de servir al pueblo. En la época soviética los comunistas lucharon contra cualquier filosofía que no fuera el materialismo dialéctico.

No obstante, el tema del nihilismo y el comunismo ruso también es un problema filosófico. Es muy importante señalar que la mentalidad rusa es propensa a asumir doctrinas y visiones totalitarias del mundo. Sólo esta clase de doctrinas alcanzó el éxito en nuestro país, lo

---

[26] Centros de estudios del clero ortodoxo. *(N. de los T.)*

cual se explica por el carácter religioso del pueblo ruso. La *intelligentsia* siempre aspiraba a elaborar una visión del mundo completa y total en la cual la verdad estuviera unida a la justicia. A través del pensamiento totalitario buscaba la vida perfecta, no la perfección en las obras filosóficas, científicas o artísticas.

Este carácter totalitario es algo que define la pertenencia a la *intelligentsia*. Muchos excelentes científicos, como por ejemplo Lobachevski o Mendeleev, no pueden ser calificados como miembros de la *intelligentsia* en estricto sentido de la palabra, de la misma manera en que muchos otros que no se destacaron en la labor intelectual sin duda forman parte de ella. En el siglo XVIII y a principios del XIX la filosofía todavía no existía en nuestro país o se encontraba en su primera infancia[27]. Durante mucho tiempo tuvimos pensadores solitarios, pero no una cultura filosófica. Más tarde veremos que la filosofía rusa es sobre todo una filosofía de la historia, y es precisamente el elemento histórico el que le da el carácter totalitario. El verdadero despertar del pensamiento ruso tuvo lugar bajo la influencia de la filosofía alemana.

El idealismo alemán, Kant, Fichte, Schelling y Hegel tuvieron un significado determinante para el pensamiento ruso. El pensamiento creativo ruso empezó a desarrollarse en la atmósfera del idealismo germano y el romanticismo. Sorprende la dualidad de la influencia alemana en Rusia. En la estatalidad rusa la penetración de los alemanes fue perniciosa y nefasta, pero el impacto de la filosofía y la cultura espiritual alemanas resultó ser extremadamente fértil. Nuestros primeros filósofos fueron seguidores de Schelling y se entusiasmaban por la filosofía de la naturaleza y por la estética. Entre ellos se hallaban M. G. Pávlov, I. Davídov, Gálich y Vellanski. El más interesante y más típico representante del roman-

---

[27] Consúltese el libro de Shpet. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii* (*Ensayo de la evolución de la filosofía rusa*).

ticismo ruso fue el príncipe V. F. Odóievski. Los rusos viajaban a Alemania para escuchar a Schelling. Por su parte, Schelling creía en el mesianismo de Rusia y se sentía atraído por los rusos. Es curioso que el filósofo germano se enterara a través de Odóievski de la existencia de Saint-Martin y Portredge. Schelling conocía bien a Chaadáev y le apreciaba. Shévirev frecuentaba la compañía de F. Baader, que se hallaba muy próximo al pensamiento ruso, y difundió sus ideas en Rusia. En 1823 surgió la Sociedad de los Amantes de la Sabiduría, que fue la primera experiencia de comunicación filosófica. Después del levantamiento decembrista la Sociedad fue clausurada. Para sus miembros, la filosofía era superior a la religión. Odóievski popularizó en las letras las ideas de los Amantes de la Sabiduría. Los miembros de la Sociedad valoraban la libertad espiritual, no la política. A. Kóshelev y I. Kireevski, que más tarde se hicieron eslavófilos, pertenecieron a esta Sociedad.

Aún más fértil fue la influencia de Schelling sobre la filosofía religiosa de los inicios del siglo XX. La transformación creativa de los principios de Schelling y, en mayor medida incluso, de los de Hegel tuvo lugar no en los círculos de los schelingianos, sino entre los eslavófilos. En la década de 1830 también apareció en nuestro país el interés por el misticismo social, pero no bajo la influencia de los alemanes, sino de los franceses, sobre todo de Lamennais. Todo el siglo XIX estuvo impregnado de los anhelos de libertad y verdad social. En el pensamiento filosófico ruso predominan los motivos religiosos, morales y sociales. Hay dos mitos fundamentales que pueden revestir un carácter dinámico en la vida de los pueblos: el del origen y el del final. Entre los rusos predomina el segundo: el mito escatológico. Así se podría definir el tema ruso del siglo XIX: la aspiración imperiosa al progreso, a la revolución, a los últimos resultados de la civilización universal, al socialismo, y al mismo tiempo la profunda y aguda conciencia del vacío, la fealdad, la insensibilidad y la condición burguesa de los

resultados del progreso universal, la revolución, la civilización, etc. Concluiré esta introducción filosófica con unas palabras de San Alejandro del Neva que podemos considerar características de Rusia y del pueblo ruso: «Dios no está en la fuerza, sino en la verdad». La tragedia del pueblo ruso consiste en el hecho de que las autoridades del país nunca fueron fieles a estas palabras.

CAPÍTULO II

1. El pensamiento original ruso se despertó en torno al problema de la filosofía de la historia. Este pensamiento ha profundizado en la cuestión de cuál es el proyecto del Creador para Rusia, qué es Rusia y cuál es su destino. Desde hace mucho tiempo los rusos han tenido la sensación, más que la conciencia, de que su país posee un destino especial y de que el pueblo ruso es un pueblo especial. El mesianismo es casi tan característico del pueblo ruso como del pueblo judío. ¿Es capaz Rusia de seguir su propio camino sin pasar por todas las etapas de la historia europea? Durante todo el siglo XIX e incluso el XX se ha debatido en nuestro país sobre cuál es el camino de Rusia y sobre si éste puede ser una mera imitación de los caminos seguidos en la Europa Occidental. Nuestra filosofía de la historia apareció en un entorno de hondo pesimismo en cuanto al pasado y, especialmente, el presente de Rusia, mientras que, en cuanto al futuro, se albergaban esperanzas y una fe optimista.

La filosofía de la historia de Chaadáev también fue así. La expuso en la famosa *Carta filosófica* dirigida en 1829 a Ekaterina D. Pankova[28] que publicó *Telescop*. Fue el despertar del pensamiento independiente y ori-

[28] El nombre está mal transcrito en la edición original; se trata de Ekaterina Dmitrievna Panova (1804-1858), la destinataria de la *Primera carta filosófica* de Piotr Chaadáev. *(N. de los T.)*

ginal en Rusia. Los resultados son conocidos. El gobierno de Nicolás I respondió al amanecer del pensamiento declarando loco a Chaadáev. Cada semana era visitado por un médico y le fue prohibido escribir. Chaadáev se vio obligado a permanecer callado. Más tarde redactó *Apología de un loco*, una obra muy sugerente. Es muy característico de la historia del pensamiento ruso, como muestra de su irregularidad, que el primer filósofo, Chadaáev, fuera un oficial de Húsares Imperiales, y que el primer teólogo original, Jomiakov, fuera un oficial de la Guardia de Caballería. Pushkin escribió sobre Chaadáev: «Sería Bruto en Roma, Pericles en Atenas, y aquí es un oficial de Húsares»; y también: «Sabio siempre y soñador a veces, es un observador impasible de la frívola multitud». Toda nuestra filosofía de la historia no es sino el conjunto de las respuestas que se dieron a los interrogantes planteados en la carta de Chaadáev. Herzen calificó esta carta como «un disparo que sonó en medio de una noche oscura». Hershenson caracterizó a Chaadáev como un «decembrista convertido en místico». Chaadáev centró especialmente sus intereses en la sociedad, y no en la persona. Insistió en el aspecto histórico del cristianismo y repitió las palabras de la oración *Adveniat Regnum Tuum*. Buscó el reino de Dios en la tierra y legó este tema a Vladímir Soloviev, sobre quien tuvo un gran ascendiente.

Es erróneo creer que Chaadáev se convirtió al catolicismo, lo cual también es falso en cuanto a Vladímir Soloviev. Sin embargo, aquél quedó conmocionado y cautivado por el carácter universal del catolicismo y por el activo papel que había desempeñado en la historia. La ortodoxia le parecía demasiado pasiva y ahistórica. No cabe duda de que las ideas teocráticas de J. de Maistre y De Bonald tuvieron cierta inluencia sobre Chaadáev, así como la filosofía de Schelling. Pero Chaadáev es un pensador independiente que no repite las ideas occidentales, sino que las reelabora de una forma creativa. La desilusión de Chaadáev en Rusia y la desilusión de

Herzen en Occidente son dos hechos principales para el tema ruso del siglo XIX.

La década de 1830 fue en nuestro país la época de las utopías sociales. Característica de aquellos años fue una cierta exaltación. ¿Cómo manifestó Chaadáev su rebelión contra la historia rusa? «El amor a la patria es algo muy hermoso, pero existe algo mejor incluso: el amor a la verdad.» «Por la verdad y no por la patria pasa el camino que lleva al cielo.» «No he aprendido a amar a mi país con los ojos cerrados, la frente inclinada y la boca enmudecida.» «Antes que nada debemos la verdad a nuestra patria.» «Amo a mi país tal como Pedro el Grande me enseñó a amarlo.» Las ideas de Chaadáev sobre la historia rusa, sobre el pasado de Rusia, fueron expresadas con un dolor profundo, el grito de un hombre que amaba a su patria. He aquí los pasajes más notables de su carta: «No pertenecemos a ninguna de las grandes familias del género humano: no somos ni Oriente ni Occidente y no poseemos tradiciones ni del uno ni del otro. Situados como fuera del tiempo, no nos atañe la educación universal de la humanidad.» «Recorremos el tiempo de una forma tan singular que, a medida que avanzamos, lo vivido desaparece para nosotros sin posibilidad de retorno. Es la natural consecuencia de una cultura basada completamente en la importación y la imitación. No conocemos un desarrollo interno ni un progreso natural: las antiguas ideas son barridas por otras nuevas.» «Pero de nosotros casi se puede decir que somos una excepción entre los pueblos. Pertenecemos a aquellos que no parecen formar parte integrante del género humano, sino que existen para dar al mundo alguna importante lección.» Chaadáev se quedó sobrecogido por «el aire mudo de los semblantes» rusos. «Al contemplar nuestra situación, se podría decir que la ley general ha sido revocada para nosotros. Solitarios en el mundo, no le hemos dado nada ni nada suyo hemos tomado, no hemos aportado ni una sola idea a la masa de las ideas humanas, no hemos contribuido en nada al

progreso del espíritu humano y hemos desfigurado todo lo que nos ha venido de este progreso». La conciencia rusa debía pasar por este amargo autorrechazo, se trataba de un momento dialéctico en el desarrollo de la idea rusa. El mismo Chaadáev, en la *Apología de un loco*, llegaría a hablar de la gran misión de Rusia.

Chaadáev creía que las fuerzas del pueblo ruso no se habían renovado en su historia, quedando en un estado de potencialidad. Ésta era su opinión cuando se rebeló contra la historia rusa. Pero esta tesis podía darse la vuelta, y él mismo lo hizo en la *Apología de un loco*. La no renovación de las fuerzas del pueblo ruso en el pasado, la falta de grandeza en su historia se convirtieron para Chaadáev en la garantía de un posible futuro grandioso. Llegado a este punto, formuló algunas de las ideas más importantes para todo el pensamiento ruso del siglo XIX. Rusia posee la ventaja de disponer de un suelo virgen. El atraso ofrece la oportunidad de elegir. Las fuerzas latentes, potenciales, pueden manifestarse en el futuro. Chaadáev contempló llenó de fe la misión mística de Rusia. «No podemos dominar el pasado, pero el porvenir depende de nosotros. [...] Aprovechemos, pues, la enorme ventaja de obedecer sólo a la voz de una razón ilustrada y de una voluntad reflexiva. [...] Tal vez era exagerado entristecerme momentáneamente por el destino de una nación de cuyo seno salió la poderosa naturaleza de Pedro el Grande, el espíritu universal de Lomonósov y el gracioso genio de Pushkin». Chaadáev se impregnó de la fe en la misión mítica de Rusia. Rusia podía ocupar una posición superior en la vida espiritual de Europa. En la segunda mitad de su vida Chaadáev reconoció también la grandeza del cristianismo ortodoxo. «Concentrándose, profundizándose y encerrándose en sí mismo, se construía el espíritu humano en Oriente; expandiéndose, irradiándose en todos los sentidos y luchando contra todos los obstáculos, se desarrollaba en Occidente.» Al final, Chaadáev expresó la idea que se convertiría en la más importante de todas

nuestras corrientes del pensamiento del siglo XIX: «Mi íntima convicción es que hemos sido llamados a resolver la mayor parte de los problemas del orden social, a completar las ideas surgidas en las viejas sociedades y a dar respuesta a los problemas más graves que acosan al género humano.» En definitiva, Chaadáev se invistió de la idea del mesianismo ruso, combinada con la espera de la llegada de una nueva época del Espíritu Santo. El estado de espera es característico y expresivo de la tensión contenida de los rusos.

Chaadáev es una de las más notables figuras del siglo XIX ruso. Su semblante no se parecía a los rostros de rasgos muy suaves, casi indeterminados, que son típicos de muchos rusos. Tenía un perfil muy marcado. Era un hombre de gran inteligencia y gran talento, pero, al igual que el pueblo ruso, no pudo renovarse suficientemente y se quedó en el estado de potencialidad. No escribió casi nada. El occidentalismo de Chaadáev y sus simpatías católicas también son fenómenos típicamente rusos. Chaadáev sentía una nostalgia de la forma y se rebeló contra la carencia rusa de formas. Era un tipo de hombre muy ruso, un hombre del estrato social superior del período histórico posterior a Pedro el Grande. Buscó en la tierra el Reino de los Cielos, esperó la llegada de la nueva época del Espíritu Santo y llegó a creer que Rusia diría una nueva palabra al mundo. Todos éstos son temas rusos. Es verdad que también buscó la grandeza histórica, lo cual no es un rasgo típicamente ruso. Pero se trata de un fenómeno compensatorio de otras características rusas.

Al lado de Chaadáev deberíamos situar la figura de Pecherin[29]. Éste se convirtió al catolicismo y se hizo

---

[29] Vladímir Pecherin (1807-1855) fue un brillante profesor de la Universidad de Moscú cuando, a la edad de veintinueve años, decidió abandonar su prometedora carrera académica, una posición social acomodada, la familia y las amistades para emigrar a Occidente, que

monje católico. Fue uno de los primeros emigrados rusos, debido a que no pudo aguantar la opresión de la época de Nicolás I. Lo paradójico fue que antes de pasarse al catolicismo su fe había sido el liberalismo y el amor al pensamiento libre. Rebelándose contra la realidad que le rodeaba, redactó un poema al que pertenecen las siguientes líneas:

> ¡Qué dulce es el odio a la patria!
> ¡Qué ávido el deseo de destruirla!

Estas palabras sólo las podía escribir un ruso, y además un ruso que amaba apasionadamente a su patria. El largo camino del monacato católico no pudo acabar con su nostalgia de Rusia, que siguió creciendo. Pecherin

---

él consideraba como una tierra de libertad y justicia. El sueño de Pecherin de participar en la futura revolución europea que cambiaría la faz del mundo pronto se vio frustrado por dificultades objetivas, al tiempo que se incrementaba su desilusión con respecto a Occidente. La nueva ideología occidental, el socialismo, no le atraía, y se dirigió a la más antigua: el catolicismo. Pecherin abrazó el catolicismo con el apasionamiento y la integridad que le caracterizaban y, creyendo que no era suficiente con convertirse al catolicismo, se hizo monje de una de las más severas órdenes: la de los redentoristas. Durante los veinte años siguientes Pecherin permaneció en un monasterio, absorto en la tarea religiosa, que desempeñaba con ejemplar aplicación. Los éxitos conseguidos en su labor le aseguraron una magnífica reputación entre sus compañeros y un veloz ascenso en la escala jerárquica. Sus superiores decidieron enviarle a Roma a predicar, pero el lujo que rodeaba al Papa y a los jefes de la Iglesia era muy ajeno al purismo y ascetismo de Pecherin, y esto significó el principio del fin de su fe en la superioridad de la doctrina católica. Pecherin dejó el monasterio, lo que equivalía a la pérdida de la fe. En los últimos años de su vida Pecherin se interesó vivamente por su lejano país, que había abandonado muchos años antes. En una de sus cartas Vladímir Pecherin decía: «Toda mi vida he sido un auténtico Don Quijote. Todo lo tomaba por trigo limpio, veía la virtud y la belleza en todas partes, en sitios donde nunca las hubo... ¡Cuántos molinos tomé por gigantes! ¡A cuántas Dulcineas adoré!» (cito por L. Lux, *Rossiya mejdu Zapadom i Vostokom*, Moskovski Filosofski Fond, Moscú, 1993). *(N. de los T.)*

pudo regresar a la patria espiritualmente, pero nunca más la volvió a ver. Herzen intentó verlo en su monasterio y describió el encuentró en *Pasado y pensamientos*. La respuesta de Pecherin a la carta que le envió Herzen es muy interesante y contiene auténticas profecías. Pecherin sostuvo que la futura civilización material implantaría la tiranía sobre el espíritu humano y nadie sería capaz de eludirla.

Chaadáev y Pecherin son representantes del occidentalismo religioso que precedió a la aparición de las corrientes eslavófila y occidentalista. Sin embargo, el pensamiento de estos occidentalistas religiosos contenía elementos eslavófilos. Pecherin creía que Rusia, junto con Estados Unidos, daría comienzo a un nuevo ciclo de la historia. Los debates entre los eslávofilos y los occidentalistas ocuparon la mayor parte del siglo. Algunos motivos eslavófilos ya se encuentran en la obra de Yu. Lérmontov, quien mantuvo que la verdadera Rusia sería la del futuro. Las primeras dudas sobre la validez del camino europeo surgieron en Rusia después de la Revolución francesa[30].

La polémica entre eslavófilos y occidentalistas se centró en el debate sobre el destino de Rusia y su vocación universal. Hoy, ambas corrientes resultan anacrónicas y pueden considerarse superadas, pero el tema sigue siendo actual. En sus nuevas formas, ha continuado levantando pasiones todavía en el siglo XX.

En la década de 1840 los eslavófilos y los occidentalistas podían discutir en los mismos salones. Jomiakov era un polemista vehemente y un sólido dialéctico que pugnó con Herzen, quien dijo sobre él las siguientes palabras: «Jomiakov, como los caballeros medievales que velaban a la Virgen, dormía armado.» Debatían durante noches enteras. Turguénev recordaba una vez, cuando,

---

[30] V. el libro de V. Zenkovski *Russkie mysliteli i Yevropa (Pensadores rusos y Europa)*.

en el ardor de la disputa, alguien propuso ir a comer, Belinski exlamó: «¡Todavía no hemos resuelto el problema de la existencia de Dios y usted quiere ir a comer!» La década de 1840 fue una época de intensa vida intelectual. Los rusos de aquel tiempo tenían grandes cualidades intelectuales. Herzen se refirió a los eslavófilos y a los occidentalistas afirmando: «Teníamos el mismo amor, pero no un amor igual.» Se refirió a ellos calificándoles como un «Jano de dos rostros». Unos y otros eran amantes de la libertad. Todos ellos amaban a Rusia, los eslavófilos como a una madre y los occidentalistas como a una niña. Los hijos y los nietos de los eslavófilos y los occidentalistas se separaron hasta tal punto que ya no podían discutir en un mismo salón. Chernishevski todavía pudo opinar de los eslavófilos: «Pertenecen al grupo de las personas más cultas, nobles y capaces de la sociedad rusa.» Pero ya no les podía imaginar discutiendo con Jomiakov. Los hombres de la década de 1840 participaban del mismo estilo de cultura, de la misma sociedad, compuesta por la aristocracia culta. Sólo Belinski constituía una excepción, ya que pertenecía a la *intelligentsia* que no procedía de la nobleza. Más tarde tuvo lugar una brusca diferenciación. En Rusia, la filosofía de la historia debió resolver principalmente el problema del significado y la importancia de la reforma de Pedro el Grande, que había dividido la historia rusa en dos partes. Este problema suscitaba enfrentamientos. ¿Era el camino histórico de Rusia el mismo que el de Europa Occidental, es decir, el camino del progreso universal y la civilización mundial, y la única singularidad del país consistía en su atraso, o acaso Rusia tenía su propio camino y su civilización era de otro tipo? Los occidentalistas aceptaban la reforma de Pedro y veían el futuro del país en su marcha por el camino de Occidente. Los eslavófilos sostenían que Rusia tenía su propio tipo de cultura, surgida en el suelo espiritual del cristianismo ortodoxo. La reforma de Pedro I y la europeización del período posterior a Pedro constituían una

traición a Rusia. Los eslavófilos hicieron suya la idea hegeliana de la vocación de los pueblos y atribuyeron al pueblo ruso lo que Hegel dijo acerca del pueblo alemán, aplicando a la historia rusa los principios de la filosofía hegeliana. K. Axákov incluso repetía que el pueblo ruso estaba especialmente llamado a entender la filosofía de Hegel[31].

En aquel tiempo la influencia de Hegel era tan grande que, según Yu. Samarin, el destino de la Iglesia ortodoxa dependía de la filosofía hegeliana. Sólo Jomiakov pudo disuadirlo de esta idea, que no podía considerarse muy ortodoxa, y Samarin corregió su tesis influido por Jomiakov[32].

V. Odoevski ya criticó duramente a Occidente, denunciando su condición burguesa y el agotamiento de su espíritu. Shevyrev, que representaba a la eslavofilia conservadora y oficial, escribía que Occidente decaía y se descomponía. Su postura era próxima a la del pensador occidental F. Baader, que dirigía sus escritos al Oriente europeo. Sin embargo, los eslavófilos clásicos no rechazaban a Occidente ni hablaban de su descomposición, pues eran demasiado universalistas para hacerlo. Jomiakov se refirió a la Europa Occidental como el «país de los portentos sagrados». Sin embargo, los eslavófilos construyeron la doctrina de la singularidad de Rusia y de su camino y querían explicar por qué era distinta de Occidente, procurando descubrir los principios de la historia occidental.

La teoría de la historia rusa ideada por los eslavófilos, sobre todo por Axákov, es absolutamente fantástica y no resiste las críticas. Los eslavófilos confundían su ideal de Rusia, su utopía teórica de un régimen perfecto,

---

[31] Sobre el papel que desempeñó la filosofía de Hegel, consúltese a Chijevski, *Hegel in Russland.*

[32] Véanse los materiales de Kaliupanov: *Biografia Kosheleva (Biografía de A. Koshelev).*

con el pasado histórico del país. Es interesante destacar que la elaboración de la historiografía rusa fue obra sobre todo de los occidentalistas, y no de los eslavófilos. Sin embargo, los occidentalistas cometían otro tipo de error, el de no saber distinguir entre su ideal del mejor régimen para Rusia y la vida contemporánea de la Europa Occidental, que no tenía nada que ver con ese ideal. Las doctrinas de los eslavófilos y los occidentalistas contenían un elemento soñador que se contraponía a la insoportable realidad de Nicolás I. En cuanto a la valoración de la reforma de Pedro el Grande, el punto de vista de los eslavófilos, como el de los occidentalistas, era erróneo. Los eslavófilos no entendían que la reforma de Pedro I fue indispensable para que Rusia pudiera cumplir su misión universal y no quisieron reconocer que sólo en la época posterior a Pedro se hicieron posibles en Rusia el pensamiento y la palabra, incluidas las ideas de los mismos eslavófilos, así como la gran literatura rusa. Los occidentalistas no entendieron la singularidad de Rusia y no quisieron reconocer ni lo dolorosa que había resultado la reforma de Pedro el Grande ni la originalidad de su patria. Los eslavófilos fueron los primeros *naródniki*[33], pero *naródniki* de corte religioso. Tanto los eslavófilos como los occidentalistas eran amantes de la libertad, y ni los unos ni los otros la encontraban en la realidad que les rodeaba.

Los eslavófilos aspiraban a la integridad y al organicismo. Hallaron la idea del organicismo en el romanticismo alemán, pero lo proyectaron idealmente hacia el pasado histórico, a la época anterior al reinado de Pedro I,

---

[33] Los *naródniki* o populistas son representantes de un movimiento filosófico-político ruso que en un principio se limitó a los miembros y simpatizantes del partido Voluntad del Pueblo y más tarde abarcó a todos los partidarios de la idea del socialismo ruso, elaborada por A. Herzen, y del especial camino histórico de Rusia. Véase A. Herzen, *Pasado y pensamientos*, Tecnos, Madrid, 1994; Franco Venturi, *El populismo ruso*, Alianza, Madrid, 1981. *(N. de los T.)*

ya que no supieron ver esa época como orgánica. Ahora puede sorprendernos la idealización del período del Estado moscovita[34], puesto que allí no parecía haber nada de lo que apreciaban los eslavófilos; no había ni libertad, ni amor, ni cultura. Jomiakov profesaba un extraordinario amor a la libertad, con la cual relacionaba el organicismo. Pero ¿dónde se puede encontrar la libertad en la Rusia moscovita? Según Jomiakov, la Iglesia es la esfera de la libertad. ¿Fue la Iglesia de la Rusia moscovita libre desde el punto de vista eclesiástico?

Los eslavófilos contraponían la integridad y el organicismo de Rusia al desdoblamiento y la división de la Europa Occidental y luchaban contra el racionalismo occidental por ver en él la fuente de todos los males. Sostenían que el origen del racionalismo se remontaba a la escolástica católica. En Occidente todo estaba mecanizado y racionalizado. A la división racional oponían la vida íntegra del espíritu. La lucha contra el racionalismo occidental había sido ya característica de los románticos alemanes, F. Schlegel decía de Francia e Inglaterra, que son el Occidente de Alemania, lo mismo que los eslavófilos opinaban sobre Occidente, incluyendo Alemania.

Iván Kireevski, en su magnífico ensayo *Sobre el carácter de la ilustración de Europa y su relación con la ilustración de Rusia*, logró describir los rasgos característicos que constituyen la diferencia existente entre Rusia y Europa, y ello a pesar de lo equivocada que era la concepción eslavófila de la historia rusa. Dentro de la cultura de la Europa Occidental existe la misma oposición, por ejemplo, entre la cultura religiosa y la civilización atea. Sin embargo, el tipo de mentalidad y cultura de Rusia se diferencian mucho del occidental. La

---

[34] El período moscovita del Estado ruso empieza en el siglo XIV y termina con la reformas de Pedro el Grande a finales del siglo XVII. *(N. de los T.)*

mentalidad rusa es mucho más totalitaria e integral, mientras que la occidental aparece más diferenciada, más dividida en categorías. Kireevski definió esta diferencia y oposición de la siguiente manera: en Occidente todo gira en torno al triunfo de la razón formal. La división racionalista fue una especie de segunda caída de la humanidad. «Hubo tres elementos en Occidente: la Iglesia romana, la cultura grecorromana y el sistema estatal originado por la violencia, los cuales eran absolutamente ajenos a Rusia.» «La teología en Occidente adquirió un carácter de abstracción racional, mientras que en el cristianismo ortodoxo preservó la integridad interna del espíritu; allí se presenta el desarrollo de las fuerzas de la razón y aquí una aspiración a lo interior, a lo vivo.» «El desdoblamiento y la integridad, la racionalidad y la sensatez serán, respectivamente, las últimas expresiones de la Europa Occidental y de la cultura de la Rusia antigua.» Kireevski manifestó así la idea central que constituía el punto de partida de su filosofía: «El conocimiento interno de que en el fondo del alma hay un centro vivo que es común a todas las fuerzas particulares de la razón, y de que sólo este centro es digno de conocer la verdad suprema, este conocimiento eleva continuamente el propio modo de pensar de un hombre: dominando su presunción racional, no limita la libertad de las leyes naturales de su razonamiento, sino que, por el contrario, refuerza su originalidad, subordinándolo al mismo tiempo a la fe.» Los eslavófilos buscaban en la historia, en la sociedad y en la cultura la misma integridad espiritual que encontraban en el alma. Querían descubrir un tipo de cultura y de régimen social originales que procedieran del sustrato espiritual del cristianismo ortodoxo. «En Occidente —escribía K. Axákov— destruyen las almas, sustituyéndolas por el perfeccionamiento de las formas estatales, por el bienestar policial; la conciencia es reemplazada por la ley, los impulsos internos por el reglamento, incluso la beneficencia se convierte en algo mecánico; Occidente sólo se preocupa por las

formas estatales.» «En el fundamento del Estado ruso están la voluntariedad, la libertad y la paz.» La última idea de K. Axákov entra en flagrante contradicción con la realidad histórica y demuestra el carácter antihistórico de las principales ideas eslavófilas sobre Rusia y Occidente. Se trata más bien de una tipología, de las características de los tipos espirituales, y no de una evaluación de la historia real. ¿Cómo hemos de explicar desde el punto de vista de la filosofía eslavófila de la historia rusa la aparición de un enorme imperio de corte militar y la hipertrofia del Estado a costa de la vida popular libre? La vida rusa se construía desde las alturas de la vida estatal, y se construía mediante la violencia. Sólo en el período anterior a la fundación del Estado moscovita es posible encontrar una actividad en los grupos sociales. Los eslavófilos aspiraban a la comprensión orgánica de la historia y apreciaban las tradiciones populares. Pero este organicismo existió sólo en su futuro ideal, y no en el pasado histórico real. Cuando los eslavófilos sostenían que la *obshina* y la *zemshina*[35] eran los pilares de la historia rusa, había que entenderlo como que la *obshina* y la *zemshina* eran sus ideales de la vida rusa. Cuando I. Kireevski contrapone el tipo de la teología rusa al tipo de la teología occidental, ello debe interpretarse como un programa, como un proyecto de teología rusa, pues ésta no existió antes de Jomiakov. Pero los eslavófilos plantearon ante la conciencia rusa la tarea de superar el pensamiento abstracto y pasar a la concreción, formularon la exigencia de conocer las cosas no sólo por medio del raciocinio, sino también por el sentimiento, la voluntad y la fe. Esto tiene vigencia aun

---

[35] La *obshina* era una organización autogestionaria que existió en el campo ruso hasta las reformas del primer ministro Stolipin (en la década de 1910). La *zemshina* era la parte del territorio ruso que estaba libre del poder del zar (durante el reinado de Iván el Terrible); se regía por la Duma de los boyardos (un parlamento aristocrático) y las instituciones dependentes de ésta. *(N. de los T.)*

cuando desechemos la concepción eslavófila de la historia. Los eslavófilos no fueron hostiles ni aborrecían a la Europa Occidental, como los nacionalistas rusos de talante oscurantista. Los eslavófilos eran europeos ilustrados que creían en la gran vocación de Rusia y del pueblo ruso, en la verdad que representan, y procuraron definir algunos rasgos característicos de esta vocación. En esto consistió su significado y su mérito.

Los amigos de Jomiakov decían que estaba escribiendo una gran obra. Se trataba de las *Notas sobre la Historia Universal*, que ocuparían tres tomos[36]. El libro como tal nunca fue escrito, y lo que se publicó eran solamente notas y materiales para la obra. La pereza aristocrática de la que Jomiakov se acusaba a sí mismo le impidió redactar un libro de verdad. Sin embargo, a partir de las *Notas* podemos reconstruir su concepción de la filosofía de la historia. Ésta se construye en torno a la oposición de dos tipos y a la lucha de dos principios en la historia, es decir, se consagra al mismo tema fundamental: Rusia y Europa, Oriente y Occidente. Pese al anacronismo y al frecuente error de las posturas de Jomiakov sobre la historia, su idea central es admirable y conserva su interés. El pensador observó la pugna de dos principios en la historia: el de la libertad y el de la necesidad, el de la espiritualidad y el del materialismo. Aquí descubrimos que lo más importante y apreciado para Jomiakov era la libertad. La necesidad, el poder del materialismo sobre la espiritualidad fue el enemigo contra el que luchó toda su vida. Jomiakov vio la necesidad, el poder del materialismo sobre el espíritu, en las religiones paganas, en el catolicismo, en el racionalismo occidental y en la filosofía de Hegel. Los principios que a ello contrapuso los expresó con una terminología convencional que induce a malentendidos: el iranismo y el cusitismo.

---

[36] Veáse mi libro *A. S. Jomiakov*.

El iranismo es la libertad y la espiritualidad. El cusitismo es la necesidad y el materialismo. Por supuesto, resulta que Rusia pertenece a lo iránico y Occidente a lo cusita. Sólo la religión judía es iranismo para Jomiakov, mientras que todas las religiones paganas son expresión del cusitismo. Grecia también pertenece al ámbito cusita. Característicos del iranismo son el teísmo y el verbo, mientras del cusitismo lo es la magia. Roma resulta especialmente cusita. Jomiakov adoraba el libre espíritu creador. Pero ¿existió el espíritu libre, la libertad del espíritu y el espíritu de la libertad en la Rusia moscovita? ¿No se parecía el reino moscovita, con su ambiente inerte y difícil de respirar, mucho más al cusitismo? ¿No había más libertad en Occidente, donde se luchaba por ella y donde por primera vez se estableció la libertad de conciencia y de pensamiento que tanto apreciaba Jomiakov? Con Jomiakov ocurrió lo mismo que ocurrió en general con la actitud eslavófila hacia la historia. Se expresan ideas muy valiosas, propias de las aspiraciones de los mejores hombres rusos del siglo XIX, pero estas ideas se adaptan a la historia de una forma irregular. Jomiakov tenía un verdadero *pathos* de la libertad. Pero su doctrina de la libertad, que está en los cimientos de su filosofía y su teología, sólo fue posible después de la teoría de la autonomía, del concepto de la libertad del espíritu de Kant y del idealismo alemán. Los representantes de nuestro pensamiento reaccionario y oscurantista ya lo señalaron, aunque no vieron que las fuentes de la libertad del espíritu están en el mismo cristianismo, y que sin el cristianismo no podrían haber existido ni Kant ni todos los demás defensores de la libertad.

En la filosofía de la historia de Jomiakov es muy importante su opinión de que la fe constituye el móvil de la historia. La fe religiosa se encuentra en el fundamento de toda civilización y de todo el recorrido de la historia y del pensamiento filosófico, y de ahí se deriva la diferencia que existe entre Rusia y la Europa Occidental. En el origen de Rusia está el cristianismo ortodoxo, en el

de la Europa Occidental el cristianismo católico. El racionalismo, el pecado mortal de Occidente, ya está presente en el catolicismo; en la escolástica católica se puede encontrar el mismo racionalismo y el mismo poder de la necesidad que en el racionalismo europeo de los tiempos modernos, en la filosofía de Hegel y en el materialismo. Rusia, que desfallece con el régimen despótico de Nicolás I, debe descubrir a Occidente el misterio de la libertad, ya que está libre del pecado de racionalismo que pone las cadenas de la necesidad. En sus poemas, que son muy poco notables desde el punto de vista lírico pero muy interesantes por lo que revelan de su pensamiento, Jomiakov decía: «Háblales [a los occidentales] del misterio de la libertad», «[...] regálales el don de la santa libertad». En esta misma época muchos rusos deseaban marchar a Occidente para poder respirar libremente.

No obstante, Jomiakov tenía razón, y no fue desmentido por la realidad empírica de Rusia. En el fondo del alma del pueblo ruso se halla una libertad de espíritu mayor que la de los más libres e ilustrados pueblos occidentales. La ortodoxia encubre mayor libertad que el catolicismo. La infinitud de la libertad es uno de los principios polares del pueblo ruso, y la idea rusa está relacionada con ella.

Las contradicciones rusas se reflejaron en el propio Jomiakov, que era el que menos idealizaba a la Rusia antigua y que denunciaba sin ambages sus injusticias. En su obra hay unas páginas que recuerdan a Chaadáev. «Nada bueno —dice—, nada digno de respeto o imitación había en Rusia. Siempre y en todas partes hubo analfabetismo, injusticia, saqueo, sedición, humillaciones personales, pobreza, desorden, falta de ilustración y corrupción. La mirada no puede detenerse en ningún momento feliz de la vida popular, en ninguna época consoladora.» Es difícil encontrar acusaciones de tanta fuerza ni siquiera en las obras de los occidentalistas. Jomiakov se manifestó incluso como anglófilo. Un eslavófilo más

tardío, I. Axákov, a diferencia de N. Danilievski reconocía la idea de la cultura universal. Pero todos ellos creían que Rusia no debía repetir el camino de Occidente y que el mundo eslavo-ruso era el mundo del futuro.

Jomiakov manifestaba en alto grado la tendencia a hacer penitencia por los pecados que Rusia había cometido en el pasado. Exhortaba a rezar para que Dios perdonara los «oscuros actos de nuestros padres». Enumerando los pecados del pasado y llamando a rezar y a hacer penitencia, pronunció aquellas palabras que todavía hoy siguen emocionando: «Cuando, envenenados por el odio, invitabais a los ejércitos extranjeros a que destruyeran la tierra rusa». El más famoso de todos sus poemas lo dedicó a Rusia: «Tus tribunales están llenos de negra injusticia, y llevas el estigma del yugo de la esclavitud». Al denunciar los pecados del pasado y del presente, continuaba creyendo que Rusia había sido elegida, pese a ser indigna de ello:

> En en tu pecho, Rusia mía,
> hay también una fuente clara y serena,
> cuyas vivas aguas también fluyen;
> una fuente secreta, oculta y poderosa.

En la conciencia nacional de Jomiakov hay una contradicción que es propia de todo mesianismo nacional. La vocación de Rusia resulta estar relacionada con el hecho de que el pueblo ruso es el más humilde del mundo. Pero este pueblo peca del orgullo de la humildad. El pueblo ruso no es belicoso, es amante de la paz, pero debe dominar el mundo. Jomiakov acusa a Rusia de pecar de orgullo por el éxito exterior y por la fama. Los hijos y los nietos de los eslavófilos incrementaron esta contradicción, convirtiéndose en nacionalistas sin más, cosa que no es posible decir de los fundadores de la corriente eslavófila.

Otra contradicción consistía en la actitud de los eslavófilos hacia Occidente. Al principio, I. Kireevski fue

occidentalista, y la revista *Yevropeets* (*El Europeo*) fue prohibida a causa de su ensayo sobre el siglo XIX. Pero, aun después de hacerse eslavófilo, Kireevski escribió: «Todavía estoy fascinado por Occidente y vinculado a él por muchas simpatías inquebrantables. Soy parte de Occidente por mi educación, mis hábitos de vida, mis gustos, mi forma crítica de pensar e incluso por mis hábitos sentimentales.» «Todo lo hermoso, noble y cristiano nos hace falta como algo propio, aunque sea de procedencia europea.» Kireevski mantuvo que la civilización rusa constituye el máximo nivel de la occidental, y no de otra. En esta afirmación se siente el universalismo de los eslavófilos, que desapareció más tarde. I. Kireevski fue el más romántico de los eslavófilos. A él pertenecen las siguientes palabras: «Lo mejor que hay en el mundo es un sueño». Todas sus actividades quedaron paralizadas por el régimen de Nicolás I. Kireevski era el más cercano a Óptina Pustin, el centro espiritual de la ortodoxia, y al final de su vida se sumergió definitivamente en la mística del cristianismo oriental, estudiando las obras de los padres de la Iglesia. Jomiakov era un personaje más realista y viril. I. Kireevski no quería volver a las particularidades externas de la antigua Rusia, y sólo deseaba la integridad espiritual de la Iglesia ortodoxa. Únicamente K. Axákov, un niño grande, creía en la perfección de las instituciones rusas del período anterior a Pedro el Grande. Entonces, ¿cuáles eran aquellos principios rusos ideales que aclamaban los eslavófilos?

Los eslavófilos eran terratenientes ricos, ilustrados, humanitarios y amantes de la libertad, pero se sentían muy apegados al suelo ruso, muy vinculados a la existencia cotidiana y limitados por ella. Este carácter costumbrista de los eslavófilos no pudo dejar de debilitar el aspecto escatológico de su cristianismo. A pesar de toda su hostilidad hacia el imperio, todavía sentían una tierra firme debajo de sus pies y no preveían las catástrofes venideras. Vivían espiritualmente en una época anterior a Dostoievski, a la rebelión de León Tolstói, a la

crisis del hombre, a la revolución espiritual. En esto consiste su gran diferencia con respecto a Dostoievski o a Vladímir Soloviev, más relacionado con el elemento del aire que con el de la tierra, e incluso con respecto a K. Leóntiev, del que ya se había apoderado el sentimiento catastrófico de la vida. En la época de Nicolás I aún no se dejaba sentir el subsuelo volcánico. Jomiakov y los eslavófilos no pueden ser llamados mesiánicos en el sentido exacto de la palabra. El elemento profético en su pensamiento es relativamente poco pronunciado. Ellos comprendían la gran contradicción existente entre el imperio y la Santa Rusia. Pero la idea de la Santa Rusia no era profética, sino que se dirigía al pasado y al culto de la santidad que profesa el pueblo ruso. Los eslavófilos prestaban poca atención a la tendencia de los rusos al peregrinaje y a la rebelión. Para ellos, era como si los cristianos ortodoxos tuvieran una Ciudad incorruptible. Les era propia la teoría patriarcal-organicista de la sociedad. La base de la sociedad es la familia, y la sociedad ha de construirse de acuerdo con su propio tipo de relaciones familiares. Los mismos eslavófilos eran personas muy amantes de la familia, muy de familias grandes. Sin embargo, K. Leóntiev, que negó el sentimiento familiar de los rusos y consideró la autocracia como una fuerza social más poderosa, tuvo más razón que ellos. Los pueblos occidentales, y los franceses en particular, tienen más apego a la familia que los rusos y les cuesta más romper con las tradiciones familiares.

K. Axákov, el más ingenuo de los eslavófilos, dijo: «La causa moral ha de efectuarse por la vía moral, sin la ayuda de una fuerza externa y necesaria. Sólo un camino es absolutamente digno para el hombre: el camino de la convicción libre, el camino de la paz, el camino que nos descubrió el Divino Salvador y que siguieron Sus Apóstoles.» Estas palabras hacen honor a su elevada conciencia ética y caracterizan su ideal, pero no tienen nada que ver ni con la historia rusa ni con la ortodoxia histórica. Y es algo que siempre les sucedía a

los eslavófilos. Jomiakov, por ejemplo, siempre habló de la ortodoxia ideal, contraponiéndola al catolicismo real. Siempre habló de la Rusia ideal, de su Rusia ideal, y eso le impedía a entender correctamente la historia real. Jomiakov, como la mayor parte de los hombres rusos, de los mejores hombres, carecía de la concepción romana de la propiedad. Creía que el pueblo, que es el único propietario de la tierra, le transmitió la riqueza de ésta y le encargó que la poseyera[37]. Sin embargo, vivió como un terrateniente muy rico y tenía costumbres propias de un terrateniente. K. Axákov predicaba que al pueblo ruso no le interesaban las formas estatales, ya que no deseaba la libertad política, sino la espiritual. Pero él mismo no poseía ni la libertad política ni la espiritual, y tampoco podía encontrar la libertad del espíritu en la Rusia moscovita. Los eslavófilos veían en la *obshina* de los campesinos rusos un pilar imperecedero de Rusia, la garantía de su originalidad, y la contraponían al individualismo occidental. Sin embargo, puede considerarse probado que la *obshina* no era una particularidad exclusiva de Rusia, sino que es propia de todos los pueblos en un determinado grado de desarrollo. Los eslavófilos tenían ilusiones populistas. La *obshina* no fue para ellos una magnitud histórica, sino extrahistórica, «otro mundo» dentro de este mundo. Es verdad que el pueblo ruso es más comunitario que los pueblos de Occidente y que está poco contagiado por el individualismo occidental. Pero se trata de una calidad espiritual, digamos metafísica, que no está vinculada a ninguna forma económica. Cuando los eslavófilos, especialmente K. Axákov, subrayaban la importancia del principio coral del pueblo ruso frente a la autoopresión y el aislamiento del individuo, tenían razón. Pero este rasgo también pertenece a las características espirituales del pueblo ruso. «Un individuo en la *obshina* rusa no está oprimido, sino que le han

---

[37] Véase mi libro *A. S. Jomiakov*.

sido sustraídos su violencia, su egoísmo y su conciencia exclusivista... En ella existe la misma libertad que en un coro.» Naturalmente, esto no significa que la vocación de Rusia en el mundo, el mesianismo del pueblo ruso, estén relacionados con una forma económica atrasada como sería la *obshina*.

Los eslavófilos eran monárquicos e incluso partidarios de la autocracia. Hablaré en un capítulo aparte de su actitud hacia el Estado y el poder, así como del elemento anárquico de su pensamiento. Pero ahora cabe destacar que Jomiakov no mantenía una concepción teórica de la autocracia, pues él era demócrata en cuanto a la interpretación de la fuente del poder y contrario al Estado teocrático y al cesaropapismo. Pero tanto Jomiakov como todos los demás eslavófilos consideraban el sistema monárquico, distinto del absolutismo occidental, como un principio necesario de la singularidad y la vocación rusas. Afirmaban que Rusia tenía tres pilares: la ortodoxia, la autocracia y el carácter nacional, pero los interpretaban de forma distinta a como lo hacía la ideología oficial, en el cual la ortodoxia y el carácter nacional estaban sometidos al Estado. Para los eslavófilos la ortodoxia ocupaba el primer lugar. Dostoievski mantenía una actitud crítica hacia los occidentalistas y no se consideraba su heredero espiritual. Y, en efecto, había una gran diferencia. Dostoievski apreciaba a los occidentalistas a causa de su voluntad dinámica, su conciencia sofisticada y su experiencia novedosa. Según él, los eslavófilos no entendieron en qué consistía el movimiento. Dostoievski se pronunciaba por el trágico realismo de la vida y en contra del inmóvil idealismo propio de los eslavófilos.

Los eslavófilos tenían su utopía, que consideraban auténticamente rusa. Esta utopía les permitía vivir en el imperio de Nicolás I, al que rechazaban. Una ortodoxia ideal, una autocracia ideal y un carácter nacional ideal componían esta utopía. Los eslavófilos tenían una concepción orgánica la vida popular, así como de las rela-

ciones entre el pueblo y el zar. Todo debía ser orgánico, y nada formal o jurídico debía existir, sobraban todas las garantías del Derecho. Las relaciones orgánicas son contrarias a las contractuales. La base de todo debía ser la confianza, el amor y la libertad. Los eslavófilos, que en este sentido se manifiestan como *románticos típicos*, establecen la vida sobre principios que superan los del Derecho. Pero la negación de los principios del Derecho hace descender a la vida por debajo de estos principios. Las garantías de los derechos del hombre no son imprescindibles en las relaciones amorosas, pero las relaciones en las sociedades humanas se parecen muy poco a las amorosas. El fundamento de la sociología eslavófila eran la ortodoxia y el romanticismo alemán. La doctrina organicista de la sociedad está emparentada con las teorías de F. Baader, Schelling, Adan Müller y Herres, pero en el suelo ruso esta clase de ideas adquirió un carácter pronunciadamente antiestatal. Los eslavófilos estaban en contra del poder y del Estado. Veremos que, a diferencia del Occidente católico, la teología eslavófila rechaza la idea de la autoridad dentro de la Iglesia, y por boca de Jomiakov proclama una libertad extraordinaria. La idea de la conciliaridad (*sobornost*; hablaremos de su sentido en otro capítulo), cuyo autor era Jomiakov, es importante para entender su teoría de la sociedad. Se trata de la comunidad rusa, del sistema de la *obshina*, del principio coral, de la alianza de la libertad y el amor, que no necesita ninguna garantía externa.

Es una idea típicamente rusa. Los eslavófilos oponían el espíritu propio de la *obshina*, el espíritu comunitario, a la idea caballeresca occidental, a la cual acusaban de orgullo e individualismo no cristianos. Todo el pensamiento eslavófilo era hostil al aristocratismo y estaba lleno de un original sentido democrático. Ellos relacionaban lo jurídico, lo formal, lo aristocrático con el espíritu romano, al que se oponían. Creían que el cristianismo fue asimilado por el pueblo ruso de una forma más pura porque el suelo que recibió la semilla de la ver-

dad cristiana era más fértil, subestimando el elemento pagano de la ortodoxia popular, así como la influencia bizantina. K. Leóntiev consideró que el cristianismo ortodoxo de Jomiakov no era verdadero, pues se mostraba demasiado liberal y moderno, y le opuso un cristianismo ortodoxo de índole ascético-monacal, severo y bizantino, como el del monasterio del monte Athos.

Pero la sociología eslavófila, al igual que la teología eslavófila, ha pasado por la escuela del humanismo. Jomiakov era un enemigo acérrimo de la pena de muerte y de los castigos crueles, y resulta dudoso que pudiera aceptar la idea de los tormentos eternos del infierno. Es un rasgo muy ruso. Un elemento de la idea rusa es el rechazo de la pena de muerte. Puede que Beccaría influyera en el Derecho penal del país, pero a ningún pueblo como al ruso le es tan propio el rechazo de la pena de muerte y el desagrado hacia el espectáculo de la ejecución. Turguénev expresó la impresión que le había producido la ejecución de Tropman en París: «Nadie parecía ser consciente de presenciar un acto de justicia social; todos procuraban sacudirse la responsabilidad de este asesinato.» Es la impresión de un ruso, y no de un occidental. Y éste es el punto de unión entre los eslavófilos, los occidentalistas, los socialistas revolucionarios, León Tolstói y Dostoievski. Los rusos, y tal vez sólo los rusos, ponen en cuestión la justicia de los castigos. Probablemente esto está relacionado con su carácter comunitario, pero no están socializados en el sentido occidental de la palabra, es decir, no reconocen la primacía de la sociedad sobre el hombre. Los juicios rusos sobre la propiedad y el robo no se determinan por la actitud hacia la propiedad como institución social, sino por la actitud hacia el hombre. Con esto está vinculada, como veremos más adelante, la lucha rusa contra la condición burguesa, la no aceptación del mundo burgués. El fenómeno del aristócrata que se arrepiente de serlo es típicamente ruso. Los rusos carecen del sentimiento jerárquico que caracteriza a los hombres de Occidente; carecen de él

en todos los ámbitos, y eso es algo que está relacionado con la oposición que existe en Rusia entre el pueblo y la *intelligentsia*, entre el pueblo y la aristocracia. En Occidente los intelectuales tienen una función en la vida popular, de la misma manera que la aristocracia cumplía una función en la jerarquía de la vida popular. Pero entre los mejores hombres rusos el hecho de ser miembro de la aristocracia o de la *intelligentsia* equivalía a sentirse culpable y en deuda para con el pueblo. Esto significa que, en contra de la teoría organicista de los eslavófilos, el régimen existente en Occidente era más orgánico que el de Rusia. Pero se trataba de un organicismo malo. Parece que los eslavófilos no entendieron suficientemente que el organicismo es jerarquía. León Tolstói, e incluso Mijailovski, que lucharon en contra de la teoría organicista de la sociedad y a favor de la individualidad del hombre, tenían más razón que los eslavófilos. Pero, en todo caso, los eslavófilos anhelaban una «Rusia de Cristo» y no una «Rusia de Jerjes»[38] como la que querían nuestros nacionalistas e imperialistas. La «idea» de Rusia siempre se fundamentaba en una profecía sobre el futuro, y no en el presente, ya que la conciencia mesiánica no puede ser de otra manera.

Reviste un extraordinario interés la carta que F. Baader escribió al ministro de Educación, el conde Uvárov. La carta se titula «Mission de l'Église Russe dans la décadence du christianisme de l'occident» y fue publicada por vez primera en el libro de E. Susini *Lettres inédites de Franz von Baader*[39]. F. Baader es un pensador admirable, aunque subestimado, y es el más cercano al pensamiento ruso. Era un católico liberal y un teósofo cristiano que hizo revivir el interés por Jacob Böhme y que

---

[38] Cita del poema de Vladímir Soloviev que dice: *¿Cuál Oriente quieres ser, Rusia: el de Cristo o el de Jerjes?*

[39] Susini es autor de dos volúmenes titulados *Fr. Baader et le romantisme mystique*. Se trata de la primera sistematización detallada de la visión de mundo de Baader.

ejerció influencia sobre Schelling en su último período. Sentía una gran simpatía hacia la Iglesia ortodoxa y quiso acercarse a ella. Baader dijo muchas cosas parecidas al pensamiento eslavófilo y al de Vladímir Soloviev. Decidió visitar Rusia, adonde le invitó el príncipe Golitsin, pero le sucedió una anécdota típicamente rusa. En la frontera, Baader fue detenido y expulsado de Rusia. Se sintió muy ofendido y escribió sobre lo sucedido a Alejandro I y al príncipe Golitsin, pero no pudo entrar en el país. En la carta que dirigió a Uvárov, Baader expuso sus sugerentes ideas sobre la misión de la Iglesia ortodoxa en Rusia. La carta es muy interesante para nosotros, ya que nos permite descubrir en Occidente ideas cercanas a las rusas. Muchos pasajes podrían ser firmados por Jomiakov. Los rusos hablaban mucho y de forma injusta sobre la descomposición de Occidente, refiriéndose sobre todo al Occidente anticristiano. Baader escribió sobre la descomposición del Occidente cristiano y buscó la salvación de éste en Rusia y la Iglesia ortodoxa. La carta, redactada en francés, es tan interesante que voy a citar una parte importante de ella:

«Si hay un hecho que caracteriza a la época moderna es, sin duda, el movimiento irresistible de Occidente hacia Oriente. Rusia, que tiene tanto el principio europeo como el oriental, ha de desempeñar el papel de mediadora en este gran acercamiento, a fin de atenuar las nefastas consecuencias del choque. La Iglesia, por su parte, si no me equivoco, se enfrenta al mismo problema en relación con la preocupante y escandalosa decadencia del cristianismo en Occidente; ante el estancamiento del cristianismo en la Iglesia romana y su disolución en la Iglesia protestante, asume, a mi parecer, una misión de mediación que está más relacionada de lo que podría suponerse con la misión del país al que pertenece. Permítaseme describir brevemente esta decadencia del cristianismo en Occidente y las causas por las que la Iglesia rusa supo salvaguardarse de ella y es capaz de ejercer una influencia liberadora sobre Occidente.

Esta influencia será indiscutible y procederá de su ejemplo y su doctrina, que está sólidamente basada en la ciencia religiosa de la cual el catolicismo romano se ha alejado tanto con su principio destructivo (la ciencia enemiga de la fe)... Los franceses eligieron e inocularon en su país como principio constitutivo el principio destructivo de la revolución, de la misma manera en que los filosofos tomaron como principio constituyente el principio destructivo de la duda cartesiana, que en realidad no es mejor que el escepticismo... Hasta ahora he sido el primero y casi el único que ha descubierto este error fundamental de la nueva filosofía: he demostrado que todos los filósofos (sin excluir a Leibniz), desde los tiempos de Descartes y su seguidor Spinoza, han partido de este principio destructor y revolucionario en lo que se refiere a la vida religiosa, que originó en la esfera de la política el principio constitucional; he demostrado que una reforma profunda sólo puede ser realizada paralelamente en dos esferas: la de la filosofía y la de la política. En mi opinión, se equivocan peligrosamente aquellos funcionarios y aquellos caudillos que consideran indiferente la forma de pensar de los pueblos (es decir, su filosofía) y que la ciencia sin la oración no conducirá al gobierno sin la oración (la ruina para el gobernante y para los gobernados). La Providencia mantuvo hasta hoy a la Iglesia de Rusia separada de este movimiento europeo, cuyo efecto ha sido la descristianización de la ciencia, así como de la sociedad civil; precisamente porque defendió al antiguo catolicismo de sus enemigos, el papismo y el protestantismo, porque no suprimió el uso de la razón, como lo hizo la Iglesia romana, sin caer, como el protestantismo, en los abusos que de ello podían derivarse; sólo ella es capaz de participar como mediadora, y lo hará con la ayuda de la "ciencia rusa en Rusia"»[40].

---

[40] En el texto original la carta de Baader se cita en francés. *(N. de los T.)*

Baader propuso que algunos rusos fueran a Múnich a estudiar y escuchar sus conferencias, para «... llenar las lagunas que todavía perviven tanto en Rusia como en Occidente, sirviendo de modelo a Occidente y probándole (lo que hasta ahora no ha ocurrido) que la ciencia verdadera no existe sin la fe, y que la fe verdadera no existe sin la ciencia»[41]. Saltan a la vista las opiniones erróneas de Baader: ni el catolicismo niega la razón ni el protestantismo niega la fe, y las dudas de Descartes y la Revolución francesa no sólo destruyeron, sino que también tuvieron un significado positivo. Sin embargo, las esperanzas que Baader cifra en Rusia tienen un gran interés.

Hablaré de la filosofía eslavófila en otro capítulo, pero ahora me gustaría destacar que en Rusia ha habido dos caminos filosóficos: «Los eslavófilos eligieron el de la religión y a la fe, mientras que los occidentalistas eligieron el de la revolución, el socialismo.» En ambos casos se aspiraba a una visión íntegra y total del mundo, a la unión de la filosofía y la vida, de la teoría y la práctica.

2. El occidentalismo surgió en nuestro país a partir del tema mismo de Rusia, de su camino y su actitud hacia Europa. Los occidentalistas aceptaron la reforma de Pedro I y el período posterior, pero su postura con respecto al imperio de Nicolás I era aún más negativa que la de los eslavófilos. El occidentalismo es un fenómeno más oriental que occidental. Para los occidentalistas, Occidente era la realidad, y a menudo una realidad que aborrecían y hacia la que sentían aversión.

Para los rusos, Occidente era un ideal, un sueño. Los occidentalistas eran tan rusos como los eslavófilos, también amaban apasionadamente a Rusia y deseaban apasionadamente su bien. Muy pronto se formaron en el occidentalismo ruso dos corrientes: la primera era mode-

---

[41] En francés en el texto original. *(N. de los T.)*

rada y liberal y se interesaba sobre todo por los problemas de la filosofía y el arte, mientras que la segunda era revolucionaria y social y experimentó la influencia de los movimientos socialistas franceses. Sin embargo, la filosofía de Hegel influyó en ambas corrientes. Stankévich, que representaba el tipo más perfecto del idealista de la década de 1840, fue uno de los primeros adeptos de Hegel. Herzen, que no formaba parte del círculo de Stankévich, también pasó por el arrebato hegeliano, y calificó a la filosofía de Hegel como el álgebra de la revolución. La interpretación revolucionaria del sistema hegeliano precedió al marxismo y significó el paso a Feuerbach. Ridiculizando la afición rusa a la filosofía de Schelling, Herzen dijo: «Un hombre que iba a pasear al parque de Sokolniki, y lo hacía para entregarse al sentimiento panteísta de su unidad con el cosmos».

Herzen dejó unos magníficos recuerdos sobre los idealistas de la década de 1840 que fueron sus amigos. «¿Qué fue lo que tocó a estas personas, qué aliento los recreó? No tenían ni un pensamiento ni preocupación alguna acerca de su posición social, su provecho personal, su mantenimiento; toda su vida, todos sus esfuerzos se dirigieron a la causa común, sin ningun beneficio particular: unos olvidaron su riqueza y los otros su pobreza para avanzar, sin detenerse, hacia la resolución de problemas teóricos. El interés por la verdad, por la vida, por la ciencia, por el arte, por la *humanitas* lo absorbió todo.» «¿Dónde, en qué rincón del Occidente actual encontrará usted tales grupos de ermitaños del pensamiento, de ascetas de la ciencia, de fanáticos de las convicciones, encanecidos y con aspiraciones siempre juveniles?» Ésta era la *intelligentsia* rusa. Herzen añadía que en «la Europa moderna no hay ni juventud ni jóvenes». En Rusia estaban la juventud y los jóvenes. Dostoievski hablaría de los chicos rusos que se dedicaban a resolver problemas malditos. Turguénev estudió en Berlín la filosofía de Hegel y dijo al respecto: «En aquel tiempo buscabámos en la filosofía todo, menos el pensamiento abstracto.»

Los idealistas de la década de 1849 aspiraban a la armonía del sentimiento personal. En el pensamiento ruso el elemento moral predomina sobre el metafísico y encubre la sed de transformación del mundo.

El interés extraordinario que suscitó la filosofía de Schelling y Hegel en las décadas de 1830 y 1840 no conllevó la creación de una filosofía original en Rusia. La única excepción son algunas ideas filosóficas de los eslavófilos, pero no fueron desarrolladas por ellos. La filosofía sólo era un camino para la transformación personal o social. Todos se habían divorciado del imperio ruso de su época, y el problema de la actitud con respecto a la realidad resultaba doloroso. Veremos qué papel desempeñó aquí la filosofía hegeliana. El idealismo de la década de 1840 intervino de manera importante en la formación de la personalidad del hombre culto ruso. Sólo en la década de 1860 el tipo del idealista fue sustituido por el del realista. Pero los rasgos del idealista no desaparecieron del todo con el inicio de la pasión por Schelling o Hegel, sino con el materialismo y el positivismo. No se debe dar demasiada importancia a las ideas que se afirman conscientemente.

Granovski era el tipo más perfecto del idealista-humanista. Era una bellísima persona, que cautivaba y ejercía una gran influencia como profesor, pero su pensamiento era poco original. Resulta muy significativa la disputa entre Granovski y Herzen. El idealista Granovski no pudo resistir el paso de la filosofía hegeliana a la de Feuerbach que tanta importancia tuvo para Herzen. Granovski quiso mantenerse fiel al idealismo, valorando la fe en la inmortalidad del alma. Era contrario al socialismo por creer que se oponía a la personalidad, mientras que Herzen y Belinski se hicieron socialistas y ateos.

Herzen y Bakunin tienen una relevancia central para el destino de Rusia. Precisamente ellos representan el occidentalismo de izquierdas preñado de futuro.

Belinski es una de las figuras fundamentales en la historia de la conciencia rusa del siglo XIX. Se distingue

de otros escritores de las décadas de 1830 y 1840 por el hecho de que sus orígenes no eran aristocráticos y carecía de los rasgos de *grand signor* que fueron tan pronunciados incluso en el anarquista Bakunin. Era el primer *rasnochinets*[42] y un típico representante de la *intelligentsia*. Casi no entendía las lenguas extranjeras, casi no conocía el alemán. La filosofía de Hegel no le llegó a través de sus libros, sino por los relatos de Bakunin, que lo leía en alemán. Sin embargo, su capacidad de asimilación fue tan extraordinaria que fue capaz de adivinar muchas cosas en Hegel. Vivió consecutivamente la filosofía de Fichte, de Schelling y de Hegel y pasó a Feuerbach y al ateísmo militante. Belinski, como típico represente de la *intelligentsia*, tendió en cada uno de sus períodos a adoptar una visión total del mundo. Para su carácter apasionado y sensible, comprender y sufrir era lo mismo. Vivía exclusivamente con las ideas y buscaba la verdad de una manera «obstinada, emocional y apresurada». Ardía y se quemó demasiado pronto[43]. Dijo que Rusia era la síntesis de todos los elementos y él mismo quería ser esa síntesis, aunque no lo consiguió de una forma simultánea, sino sucesivamente, a lo largo del tiempo y cayendo siempre en los extremos. Belinski fue el crítico ruso más importante y el único que poseía una capacidad de asimilación artística y un sentimiento estético. Pero la crítica literaria sólo fue para él un medio para expresar una visión integral del mundo, una forma de luchar por la verdad.

La enorme importancia que tuvo en nuestro país la crítica literaria de los publicistas en la segunda mitad del siglo XIX se explica porque, como consecuencia de la

---

[42] En la tradición cultural rusa se hacía una distinción entre los miembros de la *intelligentsia* que procedían de la nobleza (*dvorianskaya intellingentsia*) y los que provenían de otras capas sociales (*rasnochinets*). *(N. de los T.)*

[43] Berdiáev se refiere a la muerte temprana de Belinski. *(N. de los T.)*

censura, sólo era posible expresar las ideas políticas y filosóficas en forma de crítica de obras literarias. Belinski fue el primero en apreciar de verdad el talento de Pushkin, y vislumbró muchos talentos nuevos.

Ruso hasta la médula de los huesos, este hombre que sólo podía darse en Rusia era un occidentalista apasionado y creía en Occidente. Sin embargo, al viajar por Europa, ésta le desilusionó. Una desilusión tan típicamente rusa como la misma ilusión.

La primera pasión filosófica en Rusia fue la de Schelling, a quien más tarde sustituyó Hegel. El desarrollo filosófico de Belinski pasó por tres períodos: 1) el del idealismo moralista y el heroísmo; 2) el de la aceptación hegeliana de la racionalidad de la realidad; 3) el de la rebelión contra la realidad en aras de su transformación radical para el bien del hombre. La evolución de Belinski demuestra la importancia primordial que tuvo la filosofía de Hegel en nuestro país. En cuanto a las dos crisis superadas por Belinski, hablaremos de ello en otro capítulo.

En todos los períodos de su vida, Belinski se entregó completamente a sus ideas y subordinó a ellas toda su existencia. Era intolerante y exclusivo, como todos los miembros de la *intelligentsia* rusa apasionados por una idea, y dividía el mundo en dos campos distintos. Divergencias ideológicas le hicieron romper con su amigo K. Axákov, a quien apreciaba mucho. Fue el primero que perdió la capacidad de comunicación con los eslavófilos. Se separó de Herzen y otros amigos durante su período de apasionamiento por la idea hegeliana de la realidad razonable y vivió en una soledad dolorosa. En este momento también al futuro anarquista Bakunin le entusiasmaba esa idea, de la cual había «contagiado» a Belinski. Más adelante podremos ver que Hegel fue mal interpretado, y a partir de ahí se desataron las pasiones. Sólo en su último período, al final de su vida, Belinski elaboró una visión del mundo definitiva y se convirtió en representante de las corrientes socialistas

de la segunda mitad del siglo XIX. Es un precursor directo de Chernishevski y, en último término, del marxismo ruso. Era mucho menos populista que Herzen y se pronunció por el desarrollo industrial.

En el Belinski socialista vemos esa reducción de la conciencia y esa desaparición de valores morales que sobrecogen en la *intelligentsia* revolucionaria de las décadas de 1860 y 1870. Cuando se mostraba más ruso era, sobre todo, al rebelarse contra el espíritu universal de Hegel en nombre del hombre real y concreto. Observamos este mismo tema ruso en el pensamiento de Herzen, en quien influyó la ejecución de los decembristas.

El pensamiento de Herzen tiene una especial importancia para la filosofía rusa de la historia. Se trata, si no del más profundo, sí del más brillante personaje de la década de 1840. Herzen fue el primer representante de la emigración revolucionaria. Era un occidentalista ruso a quien la Europa Occidental causó una enorme desilusión. Tras la experiencia de Herzen resultó imposible sostener el occidentalismo en la década de 1840. Los marxistas rusos también serían occidentalistas, pero en otro sentido, y en el marxismo de los comunistas rusos se descubrirían ciertas características propias del mesianismo nacional. En Herzen, el occidentalismo rozaba con el eslavofilismo. Lo mismo pasaría con el anarquismo de Bakunin.

En general, el occidentalismo de izquierdas, el occidentalismo socialista, era más ruso, más original en cuanto a la interpretación de los destinos de Rusia que el occidentalismo moderado, que cada vez resultaba más insípido. El socialismo de los populistas, que había surgido del ala izquierda del occidentalismo, desarrolló el tema del camino específico de Rusia, que podía evitar el camino occidental del desarrollo industrial capitalista. En los fundamentos del socialismo de los populistas, el socialismo original de Rusia, estaba la figura de Herzen. La tesis que ya había formulado Chaadáev de que el pueblo ruso, más libre de la carga de la historia universal,

era capaz de crear un nuevo mundo en el futuro, fue fomentada por Herzen y el socialismo de los populistas. Herzen fue el primero que previó con agudeza la rebelión de Rusia contra la condición burguesa de Occidente y también el primero que vio el peligro burgués en el mismo socialismo occidental. No era sólo una idea del socialismo populista, cuya profundidad superaba la filosofía superficial del mismo Herzen, sino que se trataba de la idea rusa en general, relacionada con el mesianismo popular. Herzen pasó por el pensamiento de Hegel, como todos los hombres de la década de 1840, y fue uno de los primeros en descubrir la filosofía de Feuerbach, en la cual se detuvo. Esto significa que filosóficamente se encontraba más cerca del materialismo, aunque un materialismo poco profundo, y que era ateo. Sin embargo, sería más apropiado calificarlo de humanista escéptico. Su carácter no era el de un creyente entusiasta, como Belinski. Para él, ni el materialismo ni el ateísmo constituían una profesión de fe. A partir de esta visión filosófica del mundo no resultaba fácil justificar la fe mesiánica del pueblo ruso ni fundamentar la filosofía de la historia y la ética de Herzen. En un momento determinado Herzen experimentó la influencia del misticismo social francés del tipo de Pierre Lerroux. Pero no duró mucho. Herzen explicaba su falta de fe en el sentido superior de la vida de la misma manera en que más tarde lo hicieron otros con formas de pensamiento más refinadas. Herzen sostenía que a la ciencia objetiva no le importaban las ilusiones y las esperanzas humanas y pedía resignación ante la triste verdad. La singularidad de Herzen consistía en el hecho de que la verdad le parecía triste y que su visión del mundo incorporaba un elemento pesimista. Herzen exigía la aceptación valiente del absurdo del mundo. Su credo era el antropocentrismo, lo más valioso para él era el hombre. Pero se trataba de un antropocentrismo carente de todo fundamento metafísico. N. Mijailovski hablaría más tarde del antropocentrismo subjetivo, contrastándolo con el antropocen-

trismo objetivo. El antropocentrismo de Herzen se remontaba a Feuerbach, aunque éste era optimista y practicaba la religión de la humanidad, mientras que la ética de Herzen es decididamente personalista. Según él, la personalidad humana es un valor supremo que no debe ser sacrificado en nombre de nada. No obstante, Herzen no pudo fundamentar filosóficamente el valor supremo de la personalidad, ya que era más artista que filósofo, y no se le podía exigir que fundamentara y desarrollara una filosofía de la historia. Era una persona muy erudita, que leía a Hegel, e incluso a J. Böhme, y conocía las obras del filósofo del mesianismo polaco Českovki, pero carecía de una verdadera cultura filosófica. En su pensamiento, el tema de la personalidad está vinculado al de la libertad. Fue uno de los mayores amantes de la libertad que hayan existido en Rusia, y se negaba a sacrificarla ni siquiera en nombre de su socialismo, aunque no quedaba claro dónde podía la personalidad encontrar las fuerzas necesarias para oponer su libertad al poder de la naturaleza y la sociedad, al determinismo. La rebelión de Herzen contra la condición burguesa occidental estaba relacionada con la idea de la personalidad. Herzen vio en Europa el debilitamiento que finalmente conducía a la desaparición de la personalidad. El caballero medieval había sido sustituido por el tendero, y Herzen procuró encontrar en el campesino ruso la salvación frente al aburguesamiento triunfante. Según él, el campesino ruso tiene más personalidad que el burgués occidental, a pesar de ser siervo, ya que reúne el principio personal con el de la *obshina*. La personalidad es contraria al aislamiento egoísta, y sólo es posible en la comunidad (*obshinnost*). Herzen, que se había sentido desilusionado por la Europa Occidental, tenía fe en la *obshina* del campo ruso. Su socialismo era individualista y a vez populista. Herzen no diferenciaba las nociones de individuo y personalidad. «El arrojo propio de los caballeros, la elegancia de las costumbres aristocráticas, la grave solemnidad de los protestantes, la orgullosa indepen-

dencia de los ingleses, la vida lujosa de los pintores italianos, la inteligencia brillante de los enciclopedistas y la lúgubre energía de los terroristas, todo ello se ha fundido y transformado en toda una serie de costumbres extrañas y dominantes, las costumbres burguesas.» «Así como el caballero fue el prototipo del mundo feudal, de la misma forma el mercader es el prototipo del mundo moderno: los señores han sido sustituidos por los patrones.» «Bajo la influencia burguesa todo se ha transformado en Europa. El honor caballeresco se sustituyó por la honestidad de contable, los usos humanitarios por los usos solemnes, la cortesía por la tiesura, el orgullo por la susceptibilidad, los parques por los huertos, los palacios por los hoteles abiertos a todos (es decir, a los que tengan dinero).» Todo el mundo desea «aparentar en vez de ser». A la avaricia de los burgueses acomodados le corresponde la envidia de los burgueses desposeídos.

Más tarde, el reaccionario K. Leóntiev escribiría las mismas cosas que el revolucionario Herzen. Ambos se rebelaron contra el mundo burgués y quisieron contraponerle el mundo ruso.

En relación con la filosofía de la historia, Herzen formuló unos pensamientos que no se parecen nada a las ideas optimistas que solía haber en el campamento progresista de la izquierda. Opuso la personalidad a la historia, a su marcha fatal. Más adelante veremos con qué turbulencia vivió este tema Belinski y con qué agudeza genial lo expresó Dostoievski. Herzen proclamó «la lucha del hombre libre contra los libertadores de la humanidad». En su admirable libro *Desde la otra orilla* quiso advertir sobre el avance de los bárbaros interiores y previó con gran clarividencia el empeoramiento de la situación de la minoría culta. «Explicadme, por favor —escribió—, ¿por qué es ridículo creer en Dios pero no lo es creer en el hombre; por qué no es ridículo tener fe en la humanidad y es de tontos tener fe en el Reino de los Cielos, mientras que creer en las utopías terrenales es una prueba de inteligencia?» El más próximo a Herzen

de los pensadores sociales occidentales es Proudhon, mientras que Marx no tiene nada que ver con él.

Herzen no compartió la doctrina optimista del progreso que se había convertido en la religión del siglo XIX. No creyó en el progreso determinista de la humanidad, en el próximo movimiento ascendente de las sociedades hacia un estado mejor, más perfecto y más feliz. Admitía la posibilidad del retroceso y la decadencia. Es muy importante su creencia de que la naturaleza es totalmente indiferente al hombre y a su bienestar y que la verdad no puede decir nada consolador al hombre. Sin embargo, en contradicción con su pesimista filosofía de la historia, creía en el porvenir del pueblo ruso. En la carta que escribió a Michelet, en la que defendía al pueblo ruso, decía que el pasado de éste había sido oscuro, su presente era terrible y sólo quedaba la fe en el futuro. Es un *leitmotiv* que se repetiría a lo largo de todo el siglo XIX. Al mismo tiempo Herzen, desilusionado con la revolución de 1848, opinaba que estaba iniciándose la descomposición de Europa. Tampoco había mejores garantías para el pueblo ruso, ni para otros pueblos, porque la ley del progreso no existía. Pero en el futuro todavía quedaba un lugar para la libertad, y por tanto persistía la posibilidad de tener fe en el porvenir.

Reviste especial interés otro motivo del pensamiento de Herzen que muy pocas veces se encontraba en el campo al que pertenecía: el motivo personalista. Herzen se negaba a sacrificar la personalidad humana en nombre de la historia y sus supuestas grandes tareas, no quería convertirla en un instrumento para fines inhumanos. No se mostraba de acuerdo en inmolar a las generaciones vivientes para el bien de las futuras, entendiendo que la religión del progreso no consideraba a nada ni a nadie como valores en sí. Su cultura filosófica no le permitía argumentar y expresar sus ideas sobre la relación entre el presente y el futuro. No tenía ninguna teoría determinada sobre el tiempo. Sin embargo, intuía la imposibilidad de examinar el presente exclusivamente como un

medio para el futuro, y consideraba el presente como un valor en sí mismo. Su pensamiento se dirigía en contra de la filosofía hegeliana de la historia, en contra de la opresión de la personalidad humana por el espíritu universal de la historia: el progreso. Se trataba de una lucha por la personalidad, un problema muy ruso que había sido formulado con gran agudeza por Belinski en una carta que dirigió a Botkin, de lo cual hablaré en el siguiente capítulo. El socialismo de Herzen era individualista, incluso personalista, y lo consideraba como un tipo de socialismo específicamente ruso. Herzen procedía del campo occidentalista, pero defendió el camino particular de Rusia.

3. La corriente eslavófila, que se ocupaba del mismo tema de la relación entre Rusia y Europa, en parte cambió y en parte se degradó convirtiéndose en un nacionalismo de la más baja calaña. Los elementos liberales y humanistas empezaron a desaparecer. Los idealistas-occidentalistas se convirtieron en «hombres excedentes» hasta la aparición de los realistas en la década de 1860. Los idealistas eslavófilos se transformaron también en un tipo más duro de conservadores nacionalistas. Este proceso se produjo a causa del contacto activo con la realidad. Sólo unos pocos, como K. Axákov, permanecieron fieles a los antiguos ideales eslavófilos. N. Danilevski, autor del libro *Rusia y Europa*, era un hombre totalmente distinto de los eslavófilos. Los antiguos eslavófilos se educaron intelectualmente en el idealismo alemán, en Hegel y Schelling, y fundamentaron sus ideas principalmente en el punto de vista filosófico. N. Danilevski era naturalista, realista y empírico, y fundamentaba sus ideas sobre Rusia en el enfoque naturalista. En su obra está ausente el universalismo de los eslavófilos. Dividía la humanidad en tipos culturales e históricos cerrados; la humanidad, según él, no tenía un destino común. No se trataba tanto de la misión de Rusia en el mundo como de la formación de un tipo cultural e

histórico singular en Rusia. Danilevski era un precursor de Spengler y sostenía ideas muy parecidas a las de éste, que también negaba la unidad de la humanidad, lo cual era más lógico en él que en el cristiano Danilevski. Los eslavófilos se basaban no sólo en el universalismo filosófico, sino también en el cristiano; el fundamento de su visión del mundo era una cierta interpretación del cristianismo ortodoxo y querían extrapolarlo orgánicamente a su visión de Rusia. La misión rusa era para ellos una misión cristiana, mientras que Danilevski mostraba un dualismo absoluto entre su ortodoxia personal y sus opiniones naturalistas. Danilevski establecía tipos histórico-culturales de la misma manera en que se establece la tipología en el reino animal, y negaba la civilización universal y la historia universal humana. Lo único que podía conseguirse era un tipo histórico-cultural más rico, y como tal Danilevski reconoció el tipo eslavo-ruso, que reunía de una forma más completa cuatro elementos: el religioso, el estrictamente cultural, el político y el socioeconómico. El tipo eslavo sobresale en los cuatro elementos. La misma clasificación de tipos que elaboró resulta muy artificial. El décimo tipo se denominaba romano-germano o europeo. Los rusos eran muy proclives a catalogar dentro de un mismo tipo lo germano y lo romano, pero se trata de un error y de una falta de comprensión de lo que es Europa. En realidad, entre Francia y Alemania la diferencia no es menor que la que existe entre Rusia y Alemania, e incluso es mayor. Un francés típico considera que el mundo que se encuentra más allá del Rin, Alemania, es el Oriente, casi Asia. No existe ninguna cultura europea; se trata de un invento de los eslavófilos.

Danilevski no se equivoca al decir que la llamada cultura europea no es la única posible y que puede haber otros tipos culturales. Pero interpreta de forma errónea la relación entre especie y género.

También es cierta la afirmación de que una cultura es siempre nacional y original, pero existe una cultura

común para todos los hombres. Lo universal, lo común para todos los hombres se halla en lo individual, lo nacional, que obtiene su significado a raíz de su original transformación en lo universal y común para todos los hombres. Dostoievski y L. Tolstói son escritores muy rusos que serían imposibles en Occidente, pero, en virtud de su relevancia, fueron capaces de expresar lo universal. La filosofía idealista es muy germana y no podría aparecer en Francia o Inglaterra, pero su grandeza consiste en que consiguió manifestar valores universales. Vladímir Soloviev, en su brillante libro *El problema nacional en Rusia*, sometió a duras críticas las ideas de Danilevski y sus adeptos, demostrando que sus ideas rusas habían sido tomadas de un historiador aleman de segunda fila, Ruknert. Pero Soloviev no sólo criticó a Danilevski, sino también al conjunto de los eslavófilos. Sostenía que no había que imitar la religión popular. No hace falta creer en la fe del pueblo, sino en los objetos sagrados. Es una idea indudablemente cierta, pero no se debe contraponer a Jomiakov, por ejemplo, quien antes que nada tenía fe en los objetos sagrados y era universalista en su fe. En todo caso, es cierto que las ideas de Danilevski significaban un paso atrás en la comprensión de lo que era la idea rusa, y por tanto no forman parte de ella. El paneslavismo en la forma en que Danilevski lo exponía es insostenible, y su idea de una Constantinopla rusa es falsa. Sin embargo, es característica su creencia de que el pueblo ruso y los pueblos eslavos en general podrán resolver el problema social mejor y antes que la Europa Occidental.

Konstantín Leóntiev se consideraba humildemente como un seguidor de Danilevski. Pero lo supera con creces, ya que se trata de una de las mentes más brillantes de Rusia. Si podemos ver en Danilevski un precursor de Spengler, K. Leóntiev es un precursor de Nietzsche. Su constante reflexión sobre el florecimiento y la decadencia de las sociedades y las culturas, el marcado predominio de la estética sobre la ética, los principios bioló-

gicos de la filosofía de la historia y la sociología, el aristocratismo, el odio a la concepción liberal e igualitaria del progreso y de la democracia, *amor fati*, todos éstos rasgos sitúan a Leóntiev cerca de Nietzsche. De forma errónea Leóntiev fue catalogado como un representante de la corriente eslavófila. En realidad no tiene mucho que ver con los eslavófilos, y en muchas cosas les es contrario. Tiene otra interpretación del cristianismo, entendido como algo bizantino, monacal y ascético que no admite ningún elemento humanista; su ética es otra: es una aristocracia moral de la fuerza que no se detiene ante la violencia; su concepción del proceso histórico es naturalista. No cree en absoluto en el pueblo ruso, manteniendo que la existencia de Rusia y su grandeza se deben exclusivamente al cristianismo ortodoxo bizantino y a la autocracia bizantina, que le fueron impuestos al pueblo desde arriba. Su actitud hacia el nacionalismo, hacia el principio tribal, es negativa, pues, a su juicio, conduce a la revolución y a la nivelación democrática. No es en absoluto un populista, a diferencia de los eslavófilos, que sí lo eran. Admira a Pedro el Grande y a Catalina la Grande y ve en la época de esta última la complejidad florida de la vida política y cultural de Rusia. Adora la vieja Europa, una Europa católica, monárquica, aristocrática, compleja y polifacética. Pero lo que más le atrae no es la Edad Media, sino el Renacimiento. Según la original teoría de Leóntiev, la sociedad humana atraviesa de un modo sucesivo los siguientes períodos: 1) la sencillez original, 2) la complejidad floreciente, y 3) la segunda simplificación y la mezcolanza. Considera que este proceso es inevitable. A diferencia de los eslavófilos, no tiene ninguna fe en la libertad del espíritu. La libertad humana, en su opinión, no es un actor de la historia. El punto más alto del desarrollo es, para él, «el grado superior de la complejidad, cohesionada mediante la unidad interior despótica». Leóntiev no es un metafísico, es un esteta, el primer esteta ruso. Los efectos del progreso liberal y democrático suscitan su repulsión esté-

tica, ya que ve en él la desaparición de la belleza. Su sociología es totalmente amoral; Leóntiev no admite valoraciones morales en relación con la vida de sociedades y predica la crueldad en la política. He aquí una cita que le caracteriza plenamente: «¿No sería terrible y ofensivo pensar que Moisés subiera al Sinaí, que los helenos construyeran sus hermosas acrópolis, que los romanos hicieran las guerras púnicas, que el hermoso y genial Alejandro pasara con su casco coronado de plumas a través del Gránico y luchara en Arbelas, que los apóstoles predicaran, que los mártires sufrieran, que los poetas cantaran, los artistas pintaran y los caballeros destacaran en los torneos para que un burgués francés, alemán o ruso vestido con su fea indumentaria repose plácidamente, de manera «individual» o «colectiva», sobre las ruinas de toda esta antigua grandeza?... El género humano debería sentir vergüenza si este vil ideal de la utilidad universal, del trabajo mezquino y de la abyecta prosa triunfara para siempre»[44]. K. Leóntiev creía que el período de la complejidad florida de Europa había quedado en el pasado y que se avanzaba precipitadamente hacia la mezcolanza simplificadora. Ya no se puede contar con una Europa en descomposición, y ése es el destino de todas las sociedades. En un tiempo, Leóntiev consideró que en el Este, en Rusia, eran posibles todavía las culturas de la complejidad florida, pero esta creencia suya no estaba relacionada con la fe en la gran misión del pueblo ruso. En la última etapa de su vida perdió definitivamente la fe en el porvenir de Rusia y del pueblo ruso y predicó la futura revolución y la llegada del reino del Anticristo. Tendremos la ocasión de hablar de eso más adelante. En todo caso, en la historia de la conciencia nacional rusa K. Leóntiev ocupa un

---

[44] Véase mi libro *Konstantín Leóntiev. Ocherk iz istorii russkoi religioznoi mysli (Konstantín Leóntiev. Un esbozo de la historia del pensamiento religioso ruso).*

lugar especial, pues se halla apartado de los demás. En su forma de pensar hay algo que no es ruso. Sin embargo, el tema de Rusia y Europa es central en él. Se trata de un reaccionario romántico que no cree en la posibilidad de detener el proceso de descomposición y desaparición de la belleza. Era un pesimista que sintió y previó con agudeza muchas cosas. Después de Leóntiev, las ideas eslavófilas ya no pudieron recuperar su carácter amable. Al igual que Herzen, al que apreciaba, se rebeló contra la condición burguesa de Occidente. Es su tesis principal, y es una tesis rusa. Aborrecía el mundo burgués y deseaba su destrucción. Si odiaba el progreso, el liberalismo y la democracia, se debía a que todo ello conducía al reino de la burguesía, a un paraíso terrenal de tono gris.

La conciencia nacional de Dostoievski es especialmente contradictoria, como lo es también su actitud hacia Occidente. Por una parte es un universalista decidido y, según él, el hombre ruso es un hombre universal, la vocación de Rusia es global y la propia Rusia no es un mundo cerrado y autosuficiente. Dostoievski fue el representante más destacado de la conciencia mesiánica rusa. El pueblo ruso es teóforo y posee una sensibilidad universal. Por otra parte, Dostoievski manifiesta una verdadera xenofobia al detestar a los judíos, a los polacos y a los franceses, y se muestra proclive al nacionalismo. En él se reflejó la dualidad del pueblo ruso, la unión de sus contradicciones. Dostoievski escribió las más admirables palabras sobre la Europa Occidental, no emuladas por ningún occidentalista, las cuales descubren el universalismo ruso. Versílov, a través del cual Dostoievski expone muchas de sus ideas, afirma: «Ellos [los europeos] no son libres, pero nosotros sí lo somos. Sólo yo con mi nostalgia fui libre en la Europa de aquel entonces... Cualquier francés puede servir no sólo a Francia sino a toda la humanidad con la única condición de ser francés, al igual que le sucedería a un inglés y a un alemán. Únicamente un ruso, incluso en nuestro tiempo, es

decir, mucho antes de que se haga un balance final, ha obtenido ya la capacidad de ser más ruso sólo cuando es más europeo. Es nuestra mayor diferencia nacional con respecto a todos los demás pueblos... Soy francés en Francia, alemán con los alemanes, griego con el griego antiguo, y gracias a ello soy más ruso, gracias a ello soy un ruso auténtico y de esta forma sirvo mejor a Rusia, ya que demuestro su idea principal». «Para un ruso, Europa es tan valiosa como Rusia, y cada una de sus piedras es querida y apreciada. Europa fue nuestra patria tanto como Rusia. Más incluso. Nadie puede amar a Rusia más que yo, pero nunca me he reprochado que también Venecia, Roma, París, los tesoros de sus ciencias y artes, toda su historia, me sean más queridos que Rusia. ¡Oh!, los rusos aprecian estas viejas piedras ajenas, estos portentos del viejo mundo de Dios, estos fragmentos de sagrados portentos; incluso nos son más caros que para ellos mismos... Solamente Rusia no existe para sí misma, sino para una idea, y es un hecho significativo que desde hace casi un siglo Rusia sólo viva para Europa.» Iván Karamázov dice algo parecido: «Quiero visitar Europa, y eso que sé que iré a ver un camposanto, pero el camposanto más querido, ésta es la cuestión. Allí reposan difuntos amados, cada piedra que reposa sobre sus tumbas habla de una vida apasionada, de una fe ferviente en sus hechos, en su verdad, en su lucha y en su ciencia; sé de antemano que caeré a tierra y besaré estas piedras y lloraré sobre ellas, pese a que, en mi fuero interno, estoy convencido de que todo esto desde hace tiempo no es más que un cementerio, un cementerio y nada más.» En el *Diario de un escritor* se lee lo siguiente: «Europa, Europa es una cosa terrible y sagrada. ¡Oh!, si supieran ustedes, señores, hasta qué punto queremos nosotros, los soñadores, los eslavófilos y, según ustedes, los enemigos de Europa, a esta misma Europa, el país de los "sagrados portentos". Si supieran hasta qué punto son amados por nosotros estos "portentos", cuánto los queremos y veneramos, si supieran que queremos como

hermanos a las grandes tribus que la pueblan y todo lo grande y hermoso que han realizado. Si supieran cómo lloramos y nos sobrecogemos, atormentados y preocupados por los destinos de esta tierra que nos es tan cara y entrañable, y cómo nos asustan estas nubes lúgubres que cubren cada vez más su cielo. Nunca ustedes, señores europeístas y occidentalistas, han querido tanto a Europa como nosotros, los soñadores eslavófilos y, según ustedes, sus enemigos acérrimos.» Dostoievski se autodefine aquí convencionalmente como eslavófilo. Creía, como la mayoría de las personas que meditaron sobre el tema de Europa y Rusia, que aquélla empezaba a descomponerse, pero poseía un pasado grandioso y había aportado grandes valores a la historia de la humanidad. El mismo Dostoievski escribió en una época posterior a Pedro el Grande, era más petersburgués que moscovita y tenía una sensibilidad especial para percibir la atmósfera singular de la ciudad de Pedro[45], la más fantástica de todas las ciudades. San Petersburgo ofrece un rostro de Rusia distinto del de Moscú, pero no es un rostro menos ruso. Dostoievski, más que nadie, constituye la prueba de que tanto la corriente eslavófila como la occidentalista debían superarse por igual, aunque ambas corrientes formaran parte de la idea rusa, como siempre ocurre en la transformación creativa (el *Aufhebung* hegeliano).

El más universalista de los pensadores rusos del siglo XIX fue Vladímir Soloviev, cuya filosofía procedía de las fuentes eslavófilas. Sin embargo, poco a poco se separó de los eslavófilos, y en la década de 1880, cuando Rusia vivía una orgía de nacionalismo, se convirtió en un crítico agudo de las ideas de aquéllos. Vio la misión de Rusia en la unificación de las iglesias, es decir, en el establecimiento del universalismo cristiano. Hablaremos de Vladímir Soloviev en relación con otras cuestiones.

---

[45] San Petersburgo, la ciudad de San Pedro. *(N. de los T.)*

Las reflexiones rusas sobre la filosofía de la historia condujeron a la conciencia de que el camino de Rusia era un camino singular. Rusia es un gran Oriente-Occidente, es un enorme mundo en sí misma, y en el pueblo ruso se ocultan unas fuerzas inmensas. Es el pueblo del futuro, que resolverá los problemas que Occidente ya no tiene fuerzas para resolver y que ni siquiera plantea en toda su profundidad. Pero esta conciencia va acompañada de un sentimiento pesimista de los pecados cometidos por Rusia y de la oscuridad rusa, y a veces también se tiene conciencia de que Rusia está precipitándose a un abismo. Siempre se plantea la cuestión final, y no la intermedia, ya que la conciencia rusa roza con la escatología. Entonces, ¿cuáles son los problemas que plantea la conciencia rusa?

CAPÍTULO III

1. En Rusia, Hegel tuvo un éxito extraordinario[46]. La enorme importancia de su filosofía se mantuvo hasta el triunfo del comunismo. En la Rusia soviética se publicó la obra completa de Hegel a pesar de que, según él, la filosofía es el conocimiento de Dios. Para los rusos, Hegel representó la cima del pensamiento humano: en su filosofía se buscó la solución de todos los problemas universales. Hegel influyó en el pensamiento filosófico, religioso y social, y tuvo el mismo significado para la tradición filosófica rusa que Platón para la patrística y Aristóteles para la escolástica. Yu. Samarin sostuvo durante cierto tiempo que el futuro de la Iglesia ortodoxa dependía del destino de la filosofía hegeliana, y sólo Jomiakov pudo convencerle de que tal comparación era inadmisible. En nuestro país, Hegel nunca fue objeto de estudio filosófico, pero los rusos pusieron en su filo-

[46] Chizhevski, *Hegel in Russland.*

sofía toda su capacidad de apasionarse por las ideas. En Schelling atraía la filosofía de la naturaleza y del arte, mientras que la obra hegeliana planteaba el problema del sentido de la vida. Stankévich exclamó: «¡Si no encuentro la felicidad en Hegel, no quiero seguir viviendo en este mundo!» Bakunin acogió el pensamiento hegeliano como una religión.

Los idealistas rusos, miembros de la *intelligentsia* y privados de la posibilidad de participar activamente en la vida de la sociedad, se sintieron atormentados por el problema de cuál debía ser su actitud con respecto a la «realidad». Este problema de la «realidad» adquirió un significado desproporcionado que, probablemente, resulta difícil de entender para los occidentales. La «realidad» rusa que rodeaba a los idealistas de las décadas de 1830 y 1840 era terrible: el imperio, la servidumbre, la ausencia de libertad y la ignorancia. Nikitenko, un conservador moderado, apuntó en su *Diario*: «Nuestra sociedad moderna ofrece un espectáculo lamentable, ya que carece de aspiraciones generosas, de justicia, de sencillez, de costumbres honestas, es decir, carece de todo aquello que implique un desarrollo sano, natural y enérgico de las fuerzas morales... La corrupción de la sociedad es tan grande que las nociones de honor y justicia son consideradas manifestaciones de pusilanimidad o de exaltación romántica... Nuestra ilustración no es más que hipocresía... ¿Por qué preocuparse de adquirir conocimientos cuando nuestra vida y la sociedad se encuentran en lucha contra todas las grandes ideas y verdades, cuando cualquier intento de poner en práctica una idea sobre la justicia, el bien o la utilidad común se estigmatiza y se persigue como si se tratara de un delito?» «En todas partes hay violencia y actos violentos, opresión y limitaciones: el pobre espíritu ruso no halla espacio libre en ningún lugar. ¿Cuándo terminará todo esto?» «¿Entenderá la gente del futuro todo el horror, toda la tragedia de nuestra existencia?» La última nota del *Diario* reza: «Una terrible época para Rusia es ésta en que vivi-

mos, y no divisamos salida alguna.» Estas palabras fueron escritas en la época de los «idealistas» de la década de 1840, una época de brillantes talentos. Pero las mentes notables de la década formaban un grupo pequeño en medio de la oscuridad. Este hecho condujo, al final, a la aparición de los «hombres excedentes», como Rudín, que vagaba sin encontrar cobijo, y Oblomov[47].

Los hombres más fuertes tenían que reconciliarse ideológicamente con la realidad, encontrar en ella un sentido o luchar en su contra. Belinski, figura central de este momento, a causa de su temperamento combativo no podía evadirse de la realidad dedicándose a la contemplación filosófica y estética. Este problema le resultaba muy doloroso. Bakunin introdujo a Belinski en la filosofía de Hegel. De la obra hegeliana se dedujo la posibilidad de reconciliación con la realidad. Hegel decía que «todo lo existente es racional», una idea que para su autor tenía un sentido contrario, al reconocer como existente sólo lo racional. Entender, de acuerdo con Hegel, la racionalidad de la realidad era posible sólo en conexión con su panlogismo, ya que, según él, no toda la realidad empírica era real. Los rusos de aquella época no entendieron bien a Hegel y cayeron en un malentendido. Sin embargo, no era del todo un malentendido.

En cierta manera, Hegel estableció decididamente el predominio de lo común sobre lo particular, de lo universal sobre lo individual, de la sociedad sobre la personalidad. La filosofía hegeliana era antipersonalista. La obra de Hegel dio origen al hegelianismo de izquierdas y de derechas, y su filosofía sirvió de base tanto al

---

[47] «Hombre excedente» es un término de la crítica literaria rusa que designa a los personajes que poseen gran talento pero no son requeridos por la sociedad en que viven y que, por tanto, son obligados a practicar la emigración interna o externa o a degradarse. Rudin es el protagonista de la novela de I. Turguénev que lleva el mismo nombre; Oblómov es protagonista de la novela de Goncharov. *(N. de los T.)*

conservadurismo como al marxismo revolucionario. La filosofía hegeliana poseía un dinamismo extraordinario.

Belinski atravesó una crisis impetuosa, se reconcilió, siguiendo a Hegel, con la «realidad», rompió con sus amigos, Herzen y otros, y se fue a vivir a San Petersburgo. De carácter revolucionario, proclive a la protesta y a la rebelión, durante un breve período se volvió conservador, redactó un artículo emocionado sobre el aniversario de la batalla de Borodino que indignó a todos y demandó la reconciliación con la «realidad». Belinski aceptó totalmente la filosofía hegeliana. En una ocasión exclamó: «La palabra "realidad" posee para mí el mismo significado que la palabra "Dios".» «La sociedad —continuaba Belinski— siempre tiene razón y es superior a los particulares.» Esta cita procede de su injusto ensayo sobre *La desgracia de ser inteligente*[48], y de su tesis se pueden extraer conclusiones tanto conservadoras como revolucionarias. Belinski extrajo la consecuencia conservadora y escribió una apología del poder. De repente se vio impregnado de la idea de que el derecho es la fuerza y la fuerza es el derecho y justificó a los conquistadores. Predicó la resignación de la razón ante las grandes fuerzas históricas y admitió que los conquistadores, los grandes artistas, etc., tenían su propio tipo de moral. La realidad es hermosa y el sufrimiento es una variedad de placer. Hubo tiempos en que la poesía se vio como la quintaesencia de la vida. Belinski era un idealista decidido, y para él la idea era superior a todo, incluyendo al hombre concreto. En su opinión, la personalidad ha de resignarse ante la verdad, ante la realidad, ante la idea universal que actúa en la historia del mundo. Belinski planteó el tema de una forma muy aguda y lo vivió con pasión, pero no pudo detenerse en él mucho tiempo y rompió con la «realidad» en San Petersburgo para regresar junto a sus amigos. Después de esta rup-

---

[48] Comedia de Alexandr Griboyédov (1795-1829). *(N. de los T.)*

tura empezó la rebelión, una rebelión audaz contra la historia, contra el proceso mundial, contra el espíritu universal en nombre del hombre concreto, en nombre de la personalidad. En Rusia el hegelianismo tuvo dos crisis: la religiosa, protagonizada por Jomiakov, y la moral-política y social, representada por Belinski.

2. El tema del choque entre la personalidad y la historia, la personalidad y la armonía universal, es muy ruso, y fue vivido de una manera especialmente intensa y profunda. En este tema, el primer lugar lo ocupa la rebelión de Belinski, que se expresó en una sugerente carta que dirigió a Botkin[49]. Belinski dijo de sí mismo que era un hombre horrible cuando le dominaba el absurdo misticismo. Muchos rusos podrían decir lo mismo de sí mismos. Después de la crisis vivida, Belinski manifestó ideas nuevas en su rebelión contra Hegel, una rebelión en nombre de la personalidad, del hombre concreto. Pasó del panteísmo al antropologismo, de modo análogo al proceso filosófico más apacible que tuvo lugar en la obra de Feuerbach. Ahora, el poder de la idea universal, del espíritu universal era su principal enemigo. «Al diablo todas las aspiraciones y metas sublimes —escribió Belinski—, yo tengo razones especialmente importantes para enfadarme con Hegel, porque siento que le fui fiel al reconciliarme con la realidad rusa... *El destino del sujeto, del individuo, de la personalidad es más importante que los destinos del mundo entero*... Me dicen: desarrolla todos los tesoros de tu espíritu para poder deleitarte libremente en el espíritu, aspira la perfección, asciende al grado superior del desarrollo, pero si tropiezas, entonces cae, vete al diablo... ¡Muchas gracias, Yegor Fédorovich [Hegel], me inclino ante su birrete filosófico, pero con todo el respeto que corresponde a

[49] Véase el libro de P. Sakulin *Sotsializm Belinskogo* (*El socialismo de Belinski*), en el que se publicó la carta de Belinski a Botkin.

su mediocridad e hipocresía filosóficas tengo el honor de comunicarle que, aunque lograra encaramarme en el grado superior de la escala del desarrollo, incluso en ese lugar le pediría cuentas de todas las víctimas de la casualidad, de la superstición, de la Inquisición, de Felipe II, etc. De otra manera, me arrojaría de cabeza desde ese grado superior. No quiero la felicidad, aunque me la den gratis, si no me siento tranquilo en relación con cada uno de mis hermanos de sangre... Parece que ésta es mi última visión del mundo, con la que moriré.» «Para mí, pensar y sentir, entender y sufrir es lo mismo.» «El destino de un sujeto, de un individuo, de la personalidad, es más importante que el destino del todo el mundo y que el estado de salud del emperador chino (es decir, de la hegeliana *Allgemeinheit*).» Las ideas formuladas por Belinski sorprenden por su parecido con las de Iván Karamázov, con su dialéctica sobre la lágrima de un niño y la armonía universal. Se trata del problema del conflicto entre lo particular, lo personal, con lo común, lo universal, el problema de la devolución del billete a Dios[50]. «Para él [Hegel], el sujeto no es un objetivo en sí, sino un medio para la expresión momentánea de lo común, y lo común aparece en cuanto a la relación del sujeto con Moloch.»

La rebelión de la personalidad contra la historia del mundo y la armonía universal condujo a Belinski al culto del socialismo, lo cual tuvo un significado enorme y fundamental para la historia posterior de la conciencia rusa. La realidad no es razonable, y ha de ser radicalmente

---

[50] Cita implícita del discurso de Iván Karamázov, así como de un poema de Marina Tsetáeva que reza: «Ya es hora de devolver el billete al Creador». El texto de Dostoievski dice exactamente: «Además, que demasiado cara han tasado esa armonía: no tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. [...] No es que no acepte a Dios, Alíoscha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete» (Fedor M. Dostoyesvki. *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1982, 3 t., p. 203). *(N. de los T.)*

transformada en nombre del ser humano. En sus orígenes, el socialismo ruso fue individualista. «En mí se desarrolló un amor salvaje, apasionado y fanático por la libertad y la independencia de la personalidad humana, que sólo es posible en la sociedad, a partir de la verdad y el heroísmo... Entendí la Revolución francesa, entendí también el odio sangriento hacia todo lo que deseaba separarse de la fraternidad humana... Todavía estoy en este nuevo extremo: la idea del socialismo se convirtió para mí en una idea nueva, en la existencia de la existencia, el problema de los problemas, el alfa y el omega de la fe y del conocimiento. Todo proviene de ella, es para ella y está dirigido a ella... Me vuelvo cada vez más ciudadano del mundo. La sed enloquecida de amor me devora cada vez más las entrañas y la angustia se me hace más pesada... La personalidad humana se ha convertido en un problema que temo pueda volverme loco.» «Empiezo a amar a la humanidad a la manera de Marat: para hacer feliz a una pequeña parte de ella destruiría a la otra con el fuego y la espada.» «Socialismo, socialismo o muerte.» Belinski es un precursor del comunismo ruso, mucho más que Herzen y los populistas. Ya predicaba la moral bolchevique.

El tema del choque entre la personalidad y la armonía universal adquiere una agudeza genial en la obra de Dostoievski, a quien atormentaba el problema de la teodicea. ¿Cómo se puede reconciliar a Dios con la creación, basada en el mal y en el sufrimiento? ¿Puede uno estar de acuerdo con la creación de un mundo en el que sufren los inocentes, en el que incluso un niño sufre inocentemente? Iván Karamázov, en la conversación con Aliosha, desarrolla la genial dialéctica de la lágrima de un niño, que se asemeja mucho al tema planteado por Belinski.

Esta tesis fue abordada con gran agudeza por primera vez en las *Memorias del subsuelo*. Allí, el sentimiento de la personalidad que no desea ser un mero engranaje de la armonía universal, una parte de la unidad, se llevó

hasta extremos de locura. Dostoievski formuló en esta obra algunas ideas geniales, como la de que el hombre no es un ser racional que anhela la felicidad, sino un ser irracional que tiene una necesidad de sufrimiento; o la de que el sufrimiento es la única causa de la aparición de la conciencia. El hombre del subsuelo no estaba de acuerdo con la armonía universal, con un palacio de cristal donde él no fuera más que un medio. «Mi deseo propio, libre e independiente —dice el hombre del subsuelo—, mi propio capricho, aunque sea salvaje, mi fantasía, aunque sea exasperada hasta la locura, constituyen la mayor utilidad, que resulta imposible de clasificar y que poco a poco hace que todas las teorías y todos los sistemas se vayan al diablo.» Un hombre semejante no acepta los resultados del progreso, de la obligada armonía universal, de un hormiguero dichoso en el que habrá millones de seres felices tras haber renunciado a la personalidad y a la libertad. Este tema iba a ser desarrollado con gran fuerza en *La leyenda del Gran Inquisidor*[51]. El hombre del subsuelo exclama: «Yo, por ejemplo, no me asombraré en absoluto si de repente, de buenas a primeras, en medio de la futura racionalidad universal aparece un caballero con una fisonomía innoble, o mejor dicho, con una fisonomía retrógrada y burlona, pone los brazos en jarra y nos dice a todos nosotros: "Bueno, señores, ¿y si de una patada mandamos toda esta razonabilidad al diablo, enviamos al cuerno todos estos logaritmos y volvemos a vivir de acuerdo con nuestra voluntad irracional?" En el pensamiento del mismo Dostoievski había cierta ambigüedad: por una parte no podía reconciliarse con un mundo basado en el sufrimiento, y además el sufrimiento de los inocentes. Por otra parte no aceptaba un mundo creado por la «inteligencia de Euclides», es decir, un mundo sin sufrimiento

[51] Véase mi libro *Mirosozertsanie Dostoiesvkogo* (*La visión del mundo de Dostoievski*).

y sin lucha. La libertad produce el sufrimiento. Dostoievski no quería un mundo sin libertad, y se pronunció sobre todo contra la felicidad obligatoria. La dialéctica de Iván Karamázov sobre la lágrima de un niño expresaba las ideas del mismo Dostoiesvki. Al mismo tiempo, para el autor esta dialéctica era atea, teoclasta, y él la superaba con la fe en Cristo. Iván Karamázov dice: «Como consecuencia final, no acepto el mundo de Dios, aunque sé que existe, pero no lo acepto en absoluto.» El mundo puede alcanzar la armonía superior, la reconciliación universal, pero esto no puede redimir los sufrimientos de los inocentes de tiempos pasados. «No he sufrido con el fin de servir de abono, con mis malos actos y mis sufrimientos, a una futura armonía.» «Renuncio absolutamente a una armonía superior que no vale siquiera el martirio de un niño.» Iván Karamázov devolvió a Dios su pasaje para la armonía universal.

El problema del sufrimiento ocupa el lugar central de la obra de Dostoievski y es un rasgo muy ruso. Un ruso es capaz de aguantar el sufrimiento mejor que un occidental, pero al mismo tiempo es muy sensible al sufrimiento y más compasivo. El ateísmo en Rusia surgió como consecuencia de problemas morales, de la imposibilidad de resolver el problema de la teodicea. Los rusos profesan una especie de marcionismo[52]. El Creador de este mundo no puede ser bueno, pues el mundo está lleno de sufrimientos, de los sufrimientos de los inocentes. Dostoievski solucionó este problema mediante la concepción de la libertad como base del mundo y mediante Cristo, es decir, mediante la aceptación de los sufrimientos del mundo por el mismo Dios. Sin embargo, a Belinski, cuyo espíritu era muy de este mundo, el mismo tema lo

---

[52] Se trata de la doctrina del gnóstico Marción, formulada en la mitad del siglo II. Según Marción, el mundo material es el escenario de la lucha entre el Dios creador y el buen Dios del Nuevo Testamento. En consecuencia, el mundo se halla extremadamente alejado del buen Dios. *(N. de los T.)*

condujo a un socialismo individualista. Así expresó Belinski su nueva fe, su utopía social: «Pues llegará el tiempo, creo fervientemente en ello, en que nadie será quemado ni degollado, en que el criminal pedirá su muerte como gracia y salvación, pero no será ejecutado, y la vida será su suplicio como ahora lo es la muerte; en que ya no existirán fórmulas y ritos sin sentido, ya no habrá contratos y condiciones que se impongan al sentimiento; cuando la voluntad no cederá a la voluntad, sino sólo al amor; cuando no habrá maridos y mujeres, sino amantes, y cuando una amante llegará a la casa del amante y al decirle "Quiero a otra persona", el amante le responderá "No puedo ser feliz sin ti, sufriré toda la vida, pero vete con quien amas", y no aceptará su sacrificio, si ella por generosidad quiere quedarse con él, sino que, al igual que Dios, dirá: "No deseo sacrificios, sino la gracia..." No habrá ricos ni pobres, ni habrá reyes ni súbditos, sino que todos serán hermanos, serán personas y, conforme a la palabra del apóstol San Pablo, Cristo entregará su poder al Padre, y el Padre-Razón volverá a reinar sobre el nuevo cielo y la nueva tierra»[53].

Herzen, que consideraba la personalidad como el valor supremo, y en la década de 1870 N. Mijailovski y P. Lavrov profesaban un socialismo de tipo individualista. Los revolucionarios-progresistas rusos ponían en cuestión la justificación del progreso, dudaban de que los resultados futuros del progreso pudieran redimir los sufrimientos y las injusticias del pasado. Pero únicamente Dostoievski entendió que sólo era posible resolver este problema dentro del cristianismo. Belinski no se dio cuenta de que, tras haberse rebelado contra el poder de lo común-universal del pensamiento de Hegel, enseguida sometió la personalidad humana a lo común-universal, al socialismo, que no es un amo menos cruel. A los rusos les caracteriza por igual el comunitarismo y el persona-

[53] Véase Lerner, *Belinski*.

lismo. Dostoievski combina ambos elementos. Su misma rebelión contra los revolucionarios, que a menudo era tan injusta, se hacía en nombre de la personalidad y de la libertad. «Belinski —recuerda Dostoievski— creía con todo su ser que el socialismo no solamente no destruía la libertad de la personalidad, sino que, por el contrario, la restablecía en toda su grandeza». El mismo Dostoievski no creía en ello. La genialidad de su pensamiento, que genera toda clase de contradicciones, consistió en el hecho de ver al hombre fuera del orden del mundo. Éste fue el descubrimiento del subsuelo o, dicho en el lenguaje de la ciencia, de la esfera subconsciente.

CAPÍTULO IV

1. En el siglo XIX, cuando en Rusia surgió el pensamiento filosófico, éste fue principalmente religioso, moral y social, lo cual significa que el tema central era el hombre, el destino del hombre en la sociedad y en la historia. Rusia no vivió el Renacimiento en el sentido que se da en Europa Occidental a esta palabra; los rusos no tuvimos Renacimiento, pero tal vez vivimos con una especial agudeza la crisis del humanismo y descubrimos su dialéctica interna. El mismo término *humanismo* se ha empleado en Rusia de una forma incorrecta que podría provocar el asombro de los franceses, los cuales se consideran humanistas por excelencia. Los rusos siempre confundieron el humanismo con el humanitarismo, y lo vincularon no tanto con la antigüedad, con la cultura grecorromana, como con la religión de la humanidad del siglo XIX, no con Erasmo, sino con Feuerbach. La palabra *humanismo* está relacionada con el hombre, al que asigna un papel especial.

Originalmente, el humanismo europeo no implicaba el reconocimiento de la autosuficiencia del hombre y la divinización de la humanidad, y sus orígenes se remontaban no sólo a la cultura grecorromana, sino también

al cristianismo. Ya he mencionado que Rusia casi no conoció la alegría de la creatividad desbordante del Renacimiento. A los rusos nos resultaba más comprensible el humanismo cristiano. Precisamente, la duda religiosa, moral y social sobre la justificación de la mera creación cultural era algo característico de la conciencia rusa. Se trata de una duda ascética y también escatológica. Spengler caracterizó a Rusia con agudeza y acierto cuando dijo que representa una *rebelión apocalíptica contra la antigüedad clásica*[54].

Esto es lo que determina la diferencia profunda que existe entre Rusia y la Europa Occidental. Pero, aunque Rusia no conociera el humanismo en el sentido renacentista occidental de la palabra, tenía como algo muy propio el humanitarismo, y el pensamiento ruso descubrió la dialéctica de la autoafirmación del hombre. Habida cuenta de que el pueblo ruso es un pueblo polarizado, el humanitarismo podía combinarse algunas veces con ciertos rasgos de crueldad. Sin embargo, el humanitarismo sigue siendo una de las características más típicas de Rusia, y se relaciona con la idea rusa en sus manifestaciones más elevadas. Los mejores hombres rusos, pertenecientes tanto al estrato educado como al pueblo, no pueden resistir el espectáculo de la ejecución y los castigos crueles y sienten pena por el criminal, pues no profesan el culto occidental de la fría justicia. Para ellos, el hombre es más importante que el principio de la propiedad, y esto es algo que determina la moral social rusa. La compasión por los caídos, los humillados y los ofendidos, así como la conmiseración, son rasgos típicamente rusos. El padre de la *intelligentsia*, Radíshev, era especialmente misericordioso. Las valoraciones morales rusas se determinaron en gran medida por la protesta contra la servidumbre, lo cual se reflejó en la literatura. Belinski no quería la felicidad para sí mismo

---

[54] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Zweiter Band.

si sus hermanos estaban sufriendo. Mijailovski no deseaba los derechos para sí mientras los campesinos estuvieran privados de ellos. Todo el fenómeno de los populistas se originó a partir de la lástima y la compasión. Los nobles arrepentidos de la década de 1870 rechazaban sus privilegios y se iban a vivir con el pueblo para servirle y unirse a él. El genial y rico aristócrata León Tolstói padeció toda su vida a causa de su situación privilegiada, deseando rechazarlo todo, ser más sencillo, convertirse en campesino. A otro genio ruso, Dostoievski, le atormentaban el sufrimiento y la compasión, que constituyen el tema principal de su obra. Incluso el ateísmo ruso surgió a partir de la compasión, de la imposibilidad de soportar el mal del mundo, el mal de la historia y de la civilización. Era una forma original de marcionismo vivido por la conciencia del siglo XIX. Se rechaza a Dios, el Creador de este mundo, en nombre de la justicia y del amor. Es malo el poder en este mundo, es mala su gobernación. Hay que crear otra forma de gobernar el mundo, de dirigir al hombre, que excluya sufrimientos insoportables y en la que el hombre no sea un lobo para el hombre, sino un hermano. Ésta es la original base emocional de la religiosidad rusa y el fondo del tema social ruso. A partir de ahí, la vida rusa se coloca bajo el signo de un acusado dualismo. La inhumanidad, la crueldad, la injusticia y la esclavitud del hombre quedaron objetivadas en el Estado ruso, en el imperio, y se separaron del pueblo, convirtiéndose en una fuerza exterior. En un país donde reinaba la monarquía autocrática se creó el ideal anarquista; en un país donde existía la servidumbre se adoptó como ideal el socialismo. Los hombres, heridos por los sufrimientos humanos, llenos de lástima, impregnados por el *pathos* del humanitarismo, no aceptaban el imperio y rechazaban la autoridad, el poderío y la fuerza. La Tercera Roma no debía ser un Estado poderoso. Sin embargo, como veremos más tarde, en virtud de un proceso dialéctico el humanitarismo ruso llegó a ser inhumano.

El humanitarismo fue el fundamento de todas nuestras corrientes sociales del siglo XIX, y su resultado fue la Revolución rusa, que rehusó reconocer el humanismo como su *pathos*. La dialéctica metafísica del humanismo (mantengo convencionalmente este término ambiguo) fue demostrada por Dostoievski, que, al igual que Nietzsche, señaló que su crisis no sólo tenía lugar en Rusia, sino en el mundo entero. Dostoievski rechazó el humanismo idealista de la década de 1840, Schiller, el culto de lo «sublime y bello», y llegó al «realismo de la vida real», pero no a un realismo superficial, sino de fondo, que reveló el lado oculto del hombre con todas sus contradicciones. Su actitud hacia el humanismo (humanitarismo) era doble. Por una parte, estaba profundamente impregnado de humanitarismo, su compasión era ilimitada e, incapaz de soportar los sufrimientos del mundo, se declaraba en rebelión contra Dios. Por otra parte denunciaba los caminos de la autofirmación humanitaria y demostraba su resultado final, al que denomina la religión del hombre-dios. La dialéctica del humanismo se manifiesta como el destino del hombre libre, que huyó de un orden mundial que se consideraba eterno. Dostoievski tenía una idea muy elevada del hombre, luchaba por el hombre, por la personalidad humana, y habría defendido al hombre ante Dios. Su antropología representaba una nueva palabra en el cristianismo. Fue el defensor más apasionado y radical de la libertad del hombre que haya conocido la historia del pensamiento. Pero también demostró el resultado fatal de la autoafirmación del hombre, de una libertad vacía, sin Dios. La compasión y el humanitarismo de Dostoievski se convierten en sus antónimos cuando el hombre pasa a adorarse a sí mismo, a la religión del hombre-dios. No en vano fue calificado Dostoievski de «talento cruel». Sin embargo, se le puede considerar como un humanista cristiano si lo comparamos con el antihumanista cristiano, o más bien anticristiano, K. Leóntiev, aunque fue Dostoievski quien declaró el final del reino humanista.

El humanismo europeo era un reino de medias verdades, que no llegaba al límite, al final, que no reconocía el problema escatológico y que no se sentía atormentado por él. Este reino deseaba mantenerse siempre. En Occidente, el final de este reino humanista fue marcado por Nietzsche, algunas de cuyas obras leyó Dostoievski e influyeron en él. El fenómeno de Nietzsche tiene un enorme significado para la humanidad. Nietzsche quería vivir lo divino en unas condiciones de ausencia de Dios, cuando Dios habría sido asesinado; quería vivir el éxtasis de ese momento en que el mundo había caído tanto; quería vivir en las alturas cuando el mundo había quedado aplanado y ya no quedaban cimas por subir. Su pensamiento, que en definitiva es religioso, se expresó en la idea del superhombre, en cuya figura concluye la existencia del hombre. El hombre no era más que una transición, un abono para la creación del superhombre. Así se producía la ruptura con la moral cristiana y humanista. El humanismo por el antihumanismo. Este problema quedó reflejado con una gran profundidad religiosa y espiritual en la obra de Dostoievski. Kirilov, un hombre de espíritu, con una gran capacidad de pureza y abstracción, manifestó los últimos efectos del camino sin Dios, del camino de la autoafirmación del hombre: «Existirá un nuevo hombre, feliz y orgulloso —dice Kirilov como delirando—... El que pueda vencer el dolor y el miedo se convertirá en Dios. Dios es el dolor del miedo y de la muerte. El que pueda vencer el dolor y el miedo se convertirá en Dios. Entonces empezará una nueva vida, aparecerá un nuevo hombre, todo será nuevo». «El hombre será Dios y su aspecto físico cambiará. El mundo también cambiará, y todas las cosas, todas las ideas y todos los sentimientos cambiarán.» «El mundo será terminado por aquel que lleve el nombre de «hombre-Dios».» «¿El Dios-hombre?», pregunta Stavroguin. «El hombre-Dios —contesta Kirilov—, en esto radica la diferencia.» El camino del hombre-Dios conduce, a juicio de Dostoievski, al sistema de Zhígalev

y del Gran Inquisidor, es decir, al rechazo del hombre como imagen y semejanza de Dios, y a la negación de la libertad. Sólo el camino de Dios-humanidad y de Dios-hombre conduce a la afirmación del hombre, de la personalidad y la libertad humanas. El humanitarismo privado de Dios y de Dios-hombre degenera en el antihumanitarismo. Dostoievski observó esta degeneración en el ejemplo del revolucionario ateo Necháev, que rompió definitivamente con la moral humanista, con el humanitarismo, y exigió ser cruel. Hay que añadir que Necháev, al que Dostoievski retrató de manera equivocada, era un auténtico asceta y un mártir de la idea revolucionaria. En su «catequesis del revolucionario», Necháev escribió una especie de instrucción para la vida espiritual del revolucionario, exigiendo de él la renuncia del mundo. Sin embargo, el problema que planteó Dostoievski es muy profundo. El término «hombre-Dios», del cual se abusó en nuestro país en el siglo XX, puede ser causa de malentendidos, ya que sólo difícilmente puede ser traducido a otras lenguas. Pero se trata de una idea cristiana, que afirma que el hombre debe llegar a un estado de divinización, pero no a través de la autoafirmación y el engreimiento. El humanismo ha de ser superado (*Aufhebung*), pero no destruido, ya que contiene una verdad que algunas veces ha sido una gran verdad frente a la mentira del cristianismo histórico, contiene una gran verdad contra la barbarie[55]. El pensamiento ruso, más que otros, reveló la escatología del humanismo como un reino de verdades a medias. Este reino cultural basado en medias verdades no podía perdurar, como querían los humanistas de Occidente; se está descomponiendo, y lo que sale a la superficie son situaciones extremas.

Vladímir Soloviev puede ser considerado como un humanista cristiano, pero se trata de un humanismo espe-

[55] Max Scheller contrapone de una manera equivocada el cristianismo y el humanismo (humanitarismo), al que vincula con el *ressentiment*; véase su obra *L'homme du ressentiment*.

cial. Al polemizar con la derecha cristiana, a Vladímir Soloviev le gustaba afirmar que el proceso humanista de la historia no es únicamente cristiano, aunque no se tenga conciencia de ello, y que muchos humanistas no creyentes materializan mejor el cristianismo que algunos cristianos que no hicieron nada para perfeccionar la sociedad humana. Los humanistas no creyentes de la historia moderna procuraron crear una sociedad más humana y más libre, mientras que los cristianos creyentes se opusieron a ella, defendiendo y salvaguardando una sociedad basada en la violencia y la opresión. De una forma especialmente clara esta idea fue reflejada por Soloviev en su artículo «Sobre la decadencia de la visión del mundo medieval», que provocó una gran indignación en Konstantín Leóntiev. En ese momento Leóntiev ya se había desilusionado de su utopía teocrática y consideraba que la idea principal del cristianismo era la de Dios-humanidad, de lo cual hablaremos más adelante, en la parte dedicada a la filosofía religiosa rusa, cuya idea fundamental es precisamente la de Dios-humanidad. En la persona de Jesucristo tuvo lugar la unión de la naturaleza humana y divina y el nacimiento del Hombre-Dios. Lo mismo debería pasar con la humanidad, con la sociedad humana, con la historia. La realización de la divinización de la humanidad, de Dios-humanidad, de la vida divina y humana, supone la actividad del hombre. En el cristianismo histórico esa actividad del hombre no fue suficiente, especialmente en el cristianismo ortodoxo, y a menudo el hombre se hallaba oprimido. La liberación de la actividad humana en la historia moderna era necesaria para que pudiera materializarse la divinización de la humanidad. Por eso el humanismo, que conscientemente puede ser cristiano o anticristiano, adquiere un sentido religioso, ya que sin el objetivo del cristianismo no podría realizarse. Vladímir Soloviev procuró entender desde el punto de vista religioso las experiencias del humanismo. Es uno de sus mayores méritos. Pero su pensamiento pertenecía a la

corriente reconciliadora y sintética, la cual carecía de los conflictos trágicos y de los abismos que descubre la obra de Dostoievski. Sólo al final de su vida Vladímir Soloviev se sintió invadido por un pesimismo apocalíptico y por la espera del Anticristo. El pensamiento de Vladímir Soloviev forma parte de la dialéctica rusa sobre el hombre y la humanidad y es inseparable de ella. Su filosofía religiosa esta impregnada del espíritu del humanismo, aunque exteriormente se expresa de un modo demasiado frío y en ella se racionaliza la mística personal que le era propia.

Bújarev es uno de los más interesantes teólogos creados por nuestro ambiente espiritual. Era archimandrita, pero abandonó el monacato. Incorporó el humanismo al cristianismo integral. Exigió que la plenitud de la vida humana se impregnara de Cristo. Cualquier tipo de humanismo auténtico, según Bújarev, pertenece a Cristo. Se pronunció en contra de la reducción de la naturaleza humana de Cristo, en contra de toda tendencia monofisita.

L. Tolstói no puede ser llamado humanista en el sentido occidental de la palabra. Su filosofía religiosa en algunos aspectos se asemeja más al budismo que al cristianismo. Sin embargo, le es muy propio el humanitarismo ruso, que se manifestó en su rebelión contra la historia y contra cualquier forma de violencia. La doctrina de Tolstói sobre el rechazo del uso de la violencia contra la maldad, la negación tolstoiana de la violencia sólo podía surgir en el suelo ruso. L. Tolstói es un antípoda de Nietzsche, es la oposición rusa a Nietzsche y a Hegel. Más tarde, V. Rózanov, en su época eslavófila, afirmó con indignación que el hombre se había convertido en mero instrumento del proceso histórico y se preguntaba cuándo llegaría a ser percibido el hombre como una finalidad[56]. Según él, solamente en la religión se manifiesta

[56] Véase V. Rózanov, *La leyenda del Gran Inquisidor*.

el significado de la personalidad humana. Rózanov creía que el pueblo ruso carecía del *pathos* de la grandeza histórica, y esto lo veía como una ventaja frente a los pueblos occidentales, que perdían la cordura en pos de esa grandeza. Sólo K. Leóntiev opinaba lo contrario de lo que pensaba la mayoría de los rusos y se rebelaba en contra del humanismo en favor de la belleza. No obstante, si el pueblo quiere conservar la riqueza espiritual y la diversidad, debe también incorporar las ideas contrarias a su orientación mayoritaria.

K. Leóntiev era un hombre renacentista a quien le gustaba la cultura floreciente. La belleza era, para él, más valiosa que el hombre, y en nombre de la belleza aceptaba cualquier tipo de sufrimientos y tormentos. Predicaba una ética cuyos valores eran la belleza, la cultura floreciente y el poderío estatal en oposición a la moral que colocaba al hombre como valor supremo y se basaba en la compasión hacia éste. Sin ser personalmente cruel, abogaba por la crueldad en nombre de su sistema de valores, al igual que Nietzsche. K. Leóntiev fue el primer esteta ruso, y no pensaba en «la humanidad sufriente sino en la humanidad poética». A diferencia de la mayor parte de los rusos, le atraía el poder del Estado. En su opinión, los Estados humanitarios no existen, cosa que puede ser verdad, pero no altera nuestras valoraciones. El Estado humanitario es un Estado en descomposición. Todo le duele al árbol de la vida. La aceptación de la vida equivale a la aceptación del dolor. K. Leóntiev no sólo no creía en la posibilidad de un reino de la verdad y de la justicia en la tierra, sino que se oponía a la realización de la verdad y de la justicia, suponiendo que en tal reino no habría belleza, la cual en todas partes estaba vinculada, en su opinión, a las desigualdades, las injusticias, las violencias y las mayores crueldades. El valor y el radicalismo del pensamiento de K. Leóntiev consistió en el hecho de que reconoció lo que otros no se atrevían a decir. El bien puro no es hermoso; para que exista la belleza en la vida es necesario el contraste entre

la luz y la oscuridad. K. Leóntiev aborrecía principalmente el eudemonismo y se rebeló contra la idea del bien de la persona, profesando un pesimismo estético. Consideró que el proceso liberal-igualitario no sólo era feo, sino también fatal. K. Leóntiev no creía el el futuro de su propio ideal, lo que le diferenciaba del tipo común de los reaccionarios y conservadores. A su juicio, el mundo avanzaba hacia la fea mixtificación simplificadora. En su obra, vemos que la sociología naturalista se transforma en algo apocalíptico, y las valoraciones estéticas coinciden con las religiosas. K. Leóntiev reconocía la fraternidad y el humanismo sólo como medios para la salvación personal del alma y predicaba el egoísmo trascendental. Durante la primera mitad de su vida buscó la felicidad en la belleza, y en la segunda mitad buscó la salvación ante la perdición[57]. Pero nunca buscó el Reino de Dios, y menos aún el Reino de Dios en la Tierra. Le eran ajenas la idea rusa de la fraternidad humana y la búsqueda, también rusa, de la salvación universal, le era ajeno el humanitarismo ruso. K. Leóntiev denunció el «cristianismo rosa» de Dostoievski y L. Tolstói. Es extraño presentar esta acusación contra Dostoievski, cuyo cristianismo revestía un carácter trágico. K. Leóntiev era un soñador solitario que vivía apartado y expresaba el polo opuesto de lo que había formado la idea rusa. Sin embargo, también él deseaba un camino especial para Rusia. Destacaba por su gran clarividencia y predijo muchas cosas. Previó la posible decadencia de la cultura y formuló muchas ideas antes que Nietzsche, Gobineau y Spengler. Su orientación era escatológica. Pero es imposible seguirle, sus sucesores se vuelven repulsivos.

Como ya he mencionado antes, existe una dialéctica interior existencial a través de la cual el humanismo pasa a ser antihumanismo y la afirmación del hombre con-

---

[57] Véase mi libro *Konstantín Leóntiev*.

duce a la negación del hombre. En Rusia, el elemento último de esta dialéctica fue el comunismo, que también procedía de fuentes humanitarias y quería luchar por la liberación del hombre de la esclavitud. Pero, al final, el colectivo social en que el hombre ha de ser liberado de la explotación y la violencia se convierte en el opresor de la personalidad humana. Se establece la primacía de la sociedad sobre la personalidad, del proletariado, o más bien de la idea del proletariado, sobre el obrero, sobre el hombre concreto. El hombre se libera de la adoración de los ídolos del pasado para caer en una nueva idolatría. Es algo que se deja ver ya en Belinski.

La personalidad liberada del poder de «lo común» se somete al poder de lo nuevo «común»: el socialismo. En nombre de la victoria del socialismo se permite ejercer la violencia sobre las personalidades humanas y se pueden utilizar todos los medios para conseguir la meta suprema. En nuestro movimiento social, el más libre de este tipo de idolatría fue Herzen. ¿Qué es lo que pasaba con el propio Marx? En este sentido tienen un especial interés los artículos tempranos de Marx, que se publicaron relativamente tarde[58]. Marx tenía un origen espiritual humanista y luchaba por la liberación del hombre. Su rebelión contra el capitalismo se basaba en el hecho de que en la sociedad capitalista tenía lugar la alienación de la naturaleza humana del obrero, su deshumanización, su cosificación. Todo el *pathos* moral del marxismo estaba fundamentado en la lucha contra la alienación y la deshumanización. El marxismo exigía que al hombre-obrero le fuera devuelta la plenitud de su naturaleza humana. En las obras del joven Marx se apuntaba la posilidad de una filosofía social existencial. Marx fundió las categorías inmóviles de la economía política burguesa, negando las leyes económicas eternas y recha-

[58] El artículo «Philosophie und Nazionalekonomie» es particularmente interesante.

zando el carácter de la realidad material objetiva de la economía. La economía no era otra cosa que la actividad de los hombres y las relaciones humanas. El capitalismo equivalía sólo a relaciones de personas concretas en la producción. La actividad del hombre era capaz de transformar las relaciones humanas, de cambiar la filosofía, que era una formación histórica y, en esencia, transitoria. El marxismo, en sus principios originales, no tenía nada que ver con el determinismo sociológico que más tarde se dedicaron a propagar tanto sus partidarios como sus enemigos. Marx todavía se hallaba próximo al idealismo alemán del que procedía. Pero desde el principio reconoció la posición dominante del hombre, que era para él el valor supremo, no sometido a nada superior, y por tanto su humanismo experimentó el proceso dialéctico existencial de la descomposición. Su admirable doctrina sobre el fetichismo de la mercancía es una sociología existencial que divisa la realidad primaria en la actividad del trabajo humano, y no las realidades materiales objetivadas o cuasi-realidades. El hombre entiende como la realidad exterior que le esclaviza aquello que es su propio producto, la objetivación y la alienación que él mismo ha creado. Sin embargo, debido a los fundamentos religiosos y filósoficos de su visión del mundo, Marx no podía avanzar por el camino correcto. Al final, vio al hombre como un producto exclusivo de la sociedad, de la clase, y lo sometió por completo a la nueva sociedad, a un colectivo social ideal, en vez de subordinar la sociedad al hombre, liberándolo definitivamente de la categoría de la clase social. El comunismo ruso sacó de esto conclusiones extremistas y se produjo una renuncia al humanitarismo ruso no en lo que se refiere a los objetivos, sino en lo que respecta a los medios. Esto pasará siempre que se intente afirmar al hombre fuera de Dios-hombre, tal como lo comprendió Dostoievski de una forma más profunda que nadie, aunque su formulación no puede quedar exenta de críticas. Sigue siendo una verdad eterna el hecho de que el

hombre sólo en un caso conserva su valor supremo, su libertad y su independencia con respecto al poder de la naturaleza y de la sociedad: en el caso de que existan Dios y Dios-humanidad. Es el tema del pensamiento ruso.

2. En el terreno de la ortodoxia histórica, dominada por el espíritu monacal y ascético, no fue ni pudo ser desarrollado suficientemente el tema del hombre. Predominó la desviación monofisita. La antropología de los padres de la Iglesia era insuficiente, pues no se correspondía con la verdad cristológica y carecía de lo que en mi libro *El sentido de la creación* he denominado cristología del hombre. El cristianismo predica la imagen y semejanza de Dios en el hombre y la humanización de Dios. Sólo San Gregorio de Nicea ofreció una doctrina más elevada sobre el hombre, pero tampoco él entendió la experiencia creadora del hombre[59]. La verdad sobre el hombre, sobre su papel principal en el mundo, incluso cuando se desarrolló fuera del cristianismo, tenía raíces cristianas. En el pensamiento cristiano ruso del siglo XIX, en la doctrina de la libertad de Jomiakov, en la teoría de Dios-humanidad de V. Soloviev, en toda la creación de Dostoievski con su genial dialéctica de la libertad, en la admirable antropología de Nesmélov, en la doctrina de la resurrección humana de N. Fédorov se estaba desvelando algo nuevo sobre el hombre. Pero la ortodoxia oficial, la Iglesia oficial no quería saber nada de ello. En la ortodoxia histórica la verdad sobre el hombre se encontraba en estado latente. El mismo estado latente, potencial, había sido antes característico del pueblo ruso. El Occidente cristiano agotó sus fuerzas en las diversas actividades de la vida social. En Rusia, el despliegue de las

[59] Véase el sugerente libro del jesuita Hans von Balthasar titulado *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*.

fuerzas creadoras se produciría en el futuro. Este tema, formulado ya por Chaadáev, se repitió de una forma continua en nuestra historia espiritual y racional. En el terreno de la ortodoxia rusa, considerada en sus formas no oficiales, tal vez será posible descubrir una nueva doctrina sobre el hombre, es decir, sobre la historia y sobre la sociedad. Es erróneo contraponer el cristianismo al humanismo. El humanismo tiene raíces cristianas. El humanismo antiguo, grecorromano, que hace mucho tiempo se integró en el cristianismo por medio del catolicismo, desconocía la libertad y la dignidad supremas del hombre. En la visión griega del mundo el hombre dependía de las fuerzas cósmicas; la concepción griega del mundo era cosmocéntrica. En la conciencia romana el hombre dependía totalmente del Estado. Sólo el cristianismo es antopocéntrico y libera por vez primera al hombre del poder del cosmos y de la sociedad. La oposición entre Dios-humanidad y hombre-divinidad ofrecida por Dostoievski tiene un sentido profundo, aunque la misma terminología puede suscitar dudas y exige una revisión crítica. El hombre ha de ser Dios, ha de divinizarse, pero puede hacerlo sólo a través de Dios-hombre y Dios-humanidad. El movimiento va tanto desde el hombre hacia Dios como desde Dios hacia el hombre. Pero este movimiento desde el hombre hacia Dios no debe ser interpretado en el sentido de la elección que realiza el hombre desde la libertad de la voluntad, tal como lo entiende la conciencia tradicional católica. Se trata de un movimiento creativo que continúa la creación del mundo. Sin embargo, la conciencia superior del hombre pasa en nuestro país por el desdoblamiento, por lo que Hegel llamaba la «conciencia infeliz». Gogol es un ejemplo claro de esta conciencia infeliz, que también se deja sentir en L. Tolstói y Dostoievski. La filosofía rusa que se desarrollaba fuera del marco académico siempre ha sido existencial por sus temas y su enfoque. El tema social en Rusia era la concretización del tema del hombre.

GEORGUI FEDÓTOV

TRES CAPITALES

El antiguo debate acerca de Moscú y San Petersburgo vuelve a ser uno de los más acuciantes problemas de la historia rusa. La revolución, tan rica en paradojas, cortó este nudo a la manera de los eslavófilos, aunque desde los tiempos de Jomiakov y Belinski el sentido del problema ha experimentado modificaciones. Ya no se trata de lo propio y lo europeo, sino del papel de Oriente y de Occidente en la historia rusa. El Kremlin ya no es el *sancta sanctorum* simbólico de la nación, sino un puesto avanzado de los pueblos oprimidos de Asia. A este cambio histórico le corresponde un cambio en la conciencia: el euroasiatismo amplía y suprime el eslavofilismo de antes. Pero el otro miembro de la antítesis, el occidentalismo, aun en la derrota conserva su significado antiguo. Envejecida e invadida por la hierba, privada de su nombre[1], San Petersburgo vive espiritualmente en la negación de la nueva Moscú. Rusia ha olvidado su existencia, pero la ciudad del Neva[2] contiene enormes reservas de fuerza espiritual. Todavía se siente atormentada por Rusia y todavía está procurando resolver el misterio ruso: para San Petersburgo, Rusia representa ahora a la esfinge más que nunca. Si añadimos que casi toda la Rusia exterior[3] se compone de miembros arrancados

---

[1] En los años veinte el gobierno soviético cambió el nombre de la ciudad, llamándola Leningrado. *(N. de los T.)*

[2] «La ciudad del Neva», «la Venecia del Norte» o «la Palmira del Norte» son los nombres poéticos de San Petersburgo. *(N. de los T.)*

[3] Se trata de los exiliados que abandonaron el país después de la Revolución de Octubre y la guerra civil, cuyo número, según algu-

de la Rusia petersburguesa, entonces se hace más evidente que la relación entre Moscú y San Petersburgo es un tema que aún no está agotado. La revolución planteó este problema de una forma novedosa y arrojó una nueva luz sobre la historia de un debate que dura ya dos siglos.

I

Qué extraño resulta recordar ahora los rasgos clásicos de San Petersburgo, elaborados en las profundidades de la época de Nicolás I: San Petersburgo percibida como ciudad-funcionario moderadamente liberal, educada a la europea pero interiormente seca y vacía. Los millones de provincianos que venían a las orillas del Neva a llamar a las puertas de las oficinas ministeriales la vieron así hasta el final. Por eso nadie la echa de menos: no era más que una mancha alemana sobre el mapa ruso. Ya la guerra[4] inició su destrucción. Acabó con el odioso *burg*, evacuó el Ermitage y perjudicó a la ciencia alemana. La ciudad de los funcionarios uniformados, de los alemanes cómodamente instalados en la isla Vasílievski, de los extranjeros chic, fue devorada por la revolución sin quedar nada. Pero a partir de entonces incluso los ciegos vieron claro que San Petersburgo no era eso. Quien la visitó en los terribles, agónicos años de 1918 a 1920, vio cómo la eternidad se filtraba a través de la descomposición. Los innumerables cubos que formaban los rentables edificios cocinados por los mediocres arquitectos de los cuatro reinados decadentes desaparecieron, reducidos a escombros, convirtiéndose en cuevas de hombres prehistóricos. En la ciudad ilumi-

---

nos historiadores, ascendió a dos millones de personas, convirtiéndose en la mayor emigración de toda la historia rusa. *(N. de los T.)*

[4] La Primera Guerra Mundial, durante la cual se rusificó el nombre de la entonces capital rusa: San Petersburgo pasó a llamarse Petrogrado. *(N. de los T.)*

nada por auroras insólitas quedaron sólo palacios y fantasmas. Una Venecia de muerte dorada e incluso una Roma eterna resultan pálidas al lado de la majestuosidad de la San Petersburgo moribunda. ¡San Petersburgo es Roma! Roma rodeó el Mediterráneo con un anillo de columnas, dioses y pensamientos griegos. Roma impuso a los pueblos meridionales las ligeras cadenas de las leyes latinas. San Petersburgo encarnó los sueños de Palladio en las proximidades del círculo polar, pavimentó con granito los terrenos pantanosos, diseminó por miles de verstas pórticos griegos levantados entre los abedules y abetos del norte. Llevó el reflejo del genio griego a los samoyedos y a los chukchas, un reflejo templado en la fragua del espíritu ruso. ¿Quién pone en duda que Zajárov sea más original que los arquitectos de los foros romanos y que la palabra rusa desaherrojada por Pushkin traiga al mundo una buena nueva, mejor que las flautas de Horacio y las trompas de cobre de Virgilio?

La palabra rusa se liberó de su cautividad milenaria y perdurará, pero San Petersburgo ha muerto y nunca resucitará. En su misma idea hubo cierta locura originaria que predestinó su desaparición. Los dioses romanos no moran en «el cenagal del pantano» y el hierro de los césares lleva la muerte al reino cristiano ortodoxo. Aquí se cometió una violencia espantosa sobre la naturaleza y el espítiru. El titán se rebeló contra la tierra y el cielo y se instaló al borde de una roca de granito. Pero ¿sobre qué se asentaba esa roca? ¿No estaría asentada sobre un sueño? San Petersburgo representó todo lo viril, todo lo racional y consciente, todo lo orgulloso y violento que contenía el alma de Rusia. Fuera de ella se quedó Rus[5], Moscú, la aldea, la tierra sufrida, la esposa y madre que da a luz, que se mata a trabajar, que no cesa

[5] Según las normas gramaticales de la lengua rusa, San Petersburgo es «hombre», de la misma forma en que Moscú (*Moskvá*) es «mujer». Rus es el nombre antiguo de Rusia. *(N. de los T.)*

de llorar a sus hijos devorados por el titán. Cuando se agotaron sus lágrimas lanzó una maldición al titán. Dios oyó la maldición materna y «hundió en el mar al caballo y al jinete[6]». Mientras Rus callaba sumisa, ¿qué contenido trágico comprendía el período petersburgués de la historia rusa? La lucha del Imperio con la cultura que él mismo había concebido o, dicho de una forma aún más radical: la lucha del Imperio con la Revolución. Se trata de una contienda entre el padre y el hijo y no resulta difícil reconocer el parecido familiar: el mismo espíritu de sistema, de «utopía», la misma lógica despiadada, el «occidentalismo», la ruptura con la madre tierra. En la Revolución, los rasgos humanistas propios del padre se han debilitado, pero brilla más fuerte la llama fanática en los ojos, reflejo de la fe materna, y probablemente es más poderosa la atracción que se siente hacia ella, una madre olvidada e incomprensible. El populismo no es otra cosa que la enfermedad del amor filial inextinguible. Al padre, el amor y la nostalgia que a ella se le profesan le resultan desconocidos, él se contenta con la posesión legítima. ¿Cómo no quedar desconcertado y no preguntarse a uno mismo, reflexionando sobre esta lucha ante el ídolo creado por Falconet, quién es la serpiente y quién el héroe? ¿Es el zar el que vence a la hidra de la Revolución o la Revolución la que triunfa sobre la hidra del zarismo? Conocemos el rostro terrenal de Pedro: una faz desfigurada, diabólica, pero que aún preserva las huellas del proyecto divino que con tanta facilidad reconstruye el arte. Conocemos los rostros de los revolucionarios, semejantes a arcángeles consumidos por la tristeza.

---

[6] El símbolo de San Petersburgo es la estatua de un jinete montado en un caballo encabritado, cuyas patas pisan una serpiente. Este *Jinete de cobre* (llamado así a raíz de un poema de Pushkin) parece querer desprenderse de la roca de granito que le sirve de pedestal. El monumento, cuyo autor fue el escultor francés E. M. Falconet, representa al fundador de la ciudad, Pedro el Grande, y está situado en una de las plazas céntricas de la ciudad. *(N. de los T.)*

En la cruel escaramuza entre el padre e hijo se borran los rasgos humanos. Parece que no hay brazos ni piernas, sino anillos de serpiente que se enrollan y oprimen entre sí mientras el veneno fluye de las fauces abiertas. Cuando la batalla empezó no era fácil saber dónde estaba el demonio y dónde el ángel. Cuando terminó, los cadáveres de dos fieras se retorcían sobre la tierra.

El Imperio expiró y se descompuso en medio de un hedor insoportable. La Revolución se ahogó en la sangre y el fango. No queda ya en Rusia una ciudad que no tenga un Museo de la Revolución. Es un signo seguro de que ha muerto, de que está en el cementerio. Los palacios de los zares también se han convertido en museos. Incluso toda Europa se convirtió en la continuación del museo del Imperio Ruso, o en su cementerio, que es lo mismo. Cuando uno recorre las salas del Palacio de Invierno transformado en Museo de la Revolución, o los recintos de la Fortaleza de Pedro y Pablo, no es difícil confundir de qué monumentos y sepulcros se trata: ¿los de los zares o los de los magnicidas?

¡Una ciudad terrible, inhumana! La naturaleza y la cultura se han unido aquí para someter a tormentos inauditos los cuerpos y las almas humanas, exprimiendo bajo una intensa presión la esencia del espíritu. Un cielo sin sol, un barro frío bajo los pies, patios semejantes a profundos pozos de piedra diseminados entre los palacios y las prisiones: edificios-féretros que prefiguran el cenagal del cementerio, el tifus y la tubercolusis, los rostros demacrados de los habitantes-presidiarios... He aquí la ley que rige aquella vida: ¡cuenta los minutos, los segundos, corre, arde, haz latir el corazón antes de que calle para siempre! A un recién llegado procedente de la Rusia abierta esta ciudad se le antojaba un infierno. La ciudad exigía renegar del sol, de la tierra y de la alegría. Había que morir para la felicidad con el fin de renacer en la creación. A pesar de sus palacios romanos, San Petersburgo era enemiga implacable de todo paganismo y reclamaba vivir como asceta y morir como mártir. El

humo de los sacrificios humanos ascendía sobre cada morada. Si cada uno de sus edificios pudiera ofrecer una relación de su pasado, aunque fuera por medio de una placa oficial, el transeúnte se sentiría oprimido por esta fábrica de pensamientos y hoguera de corazones. Únicamente los petersburgueses de nacimiento, esa extraña raza de hombres, supieron acostumbrarse de alguna manera a este suelo creando una forma de existencia, el mimetismo. Se burlaban de la vida y de la muerte, sustituían la sangre de la creatividad por la maestría: pulidores de piedras, esnobs de lo perfecto. Damos gracias a los maestros de la Rusia desaliñada e indisciplinada, pero no fueron ellos quienes justificaron el granito de las orillas del Neva y las piedras de la Fortaleza de Pedro y Pablo. Los provincianos que morían aquí percibían más claramente que ellos eran la voz de San Petersburgo.

Sí, esta ciudad se apresuraba a vivir como si presintiera el escaso margen de tiempo que le había sido medido. ¡Dos siglos de vida, una centuria de pensamiento, poco más que el plazo de la vida humana! En estos cien años había que dar al mundo, recuperándola del silencio milenario, la palabra de Rusia. ¿Qué tiene entonces de sorprendente que la palabra que nacía en el tormento de la agonía resultara muchas veces amarga y dolorosa? San Petersburgo extendió el ascetismo de la renuncia hasta el rechazo de todas las cosas sagradas: el pueblo, Rusia y Dios. No conoció el límite del sacrificio y redimió este pecado mortal ofreciéndose como víctima a la muerte.

Rusia ha retomado la antorcha de sus manos enfriadas. ¡Oh, que no se apague en el aire de sus caminos de estepa, que no se desvanezca bajo el peso de una existencia cómoda y rutinaria, que no se fragmente en miles de cirios!

¿Qué representa ahora San Petersburgo para Rusia? No todos sus palacios están vacíos, no en todos los rincones la vida se ha aletargado. Muchos de estos palacios están repletos de libros, cuadros y estatuas hasta los des-

vanes. El aire está tan impregnado de las emanaciones del pensamiento y la creatividad humana que tal atmósfera no se disipará durante decenios. Ni siquiera los bolcheviques, que no se detenían ante nada, se atrevieron a tocar esos tesoros por el miedo que les inspiraban aquellas paredes, paredes que seguirán atrayendo a las nuevas generaciones de pensadores y observadores. Las ideas eternas nacen en el silencio del último momento del crepúsculo. La ciudad de los refugios y los monasterios culturales, al igual que la Atenas de la época de Próculo, San Petersburgo continuará siendo por mucho tiempo la morada del pensamiento ruso.

Pero salgamos de las paredes de la Academia a la orilla del río. Sopla desde el mar un húmedo viento por el Neva: casi siempre es un viento que viene de Occidente y trae a la capital las inundaciones y el espíritu viajero. Camine por las últimas líneas[7] de la isla Vasílievski o acérquese a la desembocadura del río Fontanka, a la isla de Lotsman, y verá el claro del mar, un barco desamarrado, las anclas y las maromas, percibirá la mezcla de olores de sal y resina y su corazón se estremecerá como un pájaro cautivo. Deseará irse lejos, al portentoso Occidente, bañado por el océano, donde florecen los jardines de las Hespérides, donde surgen del seno del mar las islas Afortunadas. A veces se oye el susurro de que allí no queda nadie vivo y sólo los muertos son agraciados. Da igual, nos arrastra el país de los espectros, de las «sagradas tumbas», del sueño no realizado sobre la humanidad libre. Aquí se acumula la nostalgia de continentes enteros, la que siente Eurasia por el Océano, y rezuma por el angosto canal del Neva al Báltico nebuloso y fantástico. Por eso las brisas del oeste que llegan del mar son recibidas por el eterno viento «occidental» que sopla desde tierra firme. San Petersburgo continúa

[7] Las calles en esta parte de la ciudad se llaman «líneas». *(N. de los T.)*

siendo uno de los pulmones del gran país abierto al viento del Oeste.

¿No sustituyó San Petersburgo aquí, en la guardia de Kronstadt, a la Gran Nóvgorod? Aprendimos en la escuela que Shlüssenburg se llamaba Oreshek, pero sólo en los últimos años hemos descubierto con claridad deslumbrante en la ciudad de Pedro a aquélla de Alejandro del Neva, príncipe de Nóvgorod.

La Revolución, que golpeó con todo su peso a San Petersburgo, destruyó en ella todo lo antiguo, todo lo superfluo, y se descubrió, para la sorpresa de muchos, que la ciudad tenía también un contenido autóctono: hay una San Petersburgo ortodoxa, capital de la Rusia del Norte. Muchos petersburgueses recorrieron por primera vez (para comprar patatas) sus distritos, ¿y qué encontraron? En lo que se suponía que era un pantano finlandés encontraron tierra arcillosa igual que la del resto de Rusia, pinares, pueblos y camposantos milenarios, gente que a tres horas de viaje de la capital conservaba las canciones, las creencias, el rico sistema de ritos eslavos, el asombroso tallado de la madera de las casas, que no tiene nada que envidiar al famoso de Vólogda... Y entre las isbas[8], el viejo Ladoga rodeado por la muralla varega, la memoria de las fortalezas de Yam, Koporie y Ivángorod, en Nóvgorod, y de las tumbas suecas: huellas de la contienda secular de los pueblos. Las aldeas de los izhoras[9], las granjas estonias en el mar eslavo hablan de la lucha oculta, aunque tenaz, entre las etnias, la lucha de los árboles que juntan sus ramas en una selva oscura, conquistando cada palmo de suelo y cada rayo de luz en la guerra contra las otras especies vegetales. Cuando los rusos huyeron de la capital despoblada, las calles empezaron a hablar en finés y en estonio. Y uno se quedaba

---

[8] Nombre de la casa tradicional de los campesinos rusos. *(N. de los T.)*

[9] Un pequeño pueblo de origen fino-húngaro. *(N. de los T.)*

sobrecogido: ¿está volviendo Ingermanland[10] a las orillas del Neva después de morir la causa de Pedro I? Pero no fue así, el elemento ruso venció, acudió desde los distritos cercanos y más alejados, incluso de otras provincias, y devolvió la vida y la circulación sanguínea a la Comuna Norteña, que se estaba entumeciendo. Entonces se morían los vasos sanguíneos por todo el cuerpo de Rusia y con una claridad especial salían a la superficie los vínculos naturales y geográficos. Los petersburgueses sentían que Moscú estaba al otro lado del mundo, pero el Ladoga, Nóvgorod, Pskov, Belozersk y Vólogda quedaban cerca, al alcance de la mano. Al mismo tiempo que los habitantes de la ciudad viajaban con sacos por toda la región para conseguir víveres, los etnógrafos y los historiadores del arte recorrían todo el nordeste de Rusia, cuyos dialectos sonaban al unísono en los mercados de San Petersburgo, y estas relaciones ya no se interrumpirían.

En los últimos años del período anterior a la guerra las iglesias y las capillas al estilo de Nóvgorod empezaron a edificarse una tras otra en los barrios periféricos de la capital, constituyendo a la vez un momumento a los nuevos gustos artísticos y a la antigua religiosidad popular. La *intelligentsia* casi no supo ver la San Petersburgo popular y ortodoxa, con sus iconos milagrosos, sus santos vivientes y la caldeada atmósfera (tal vez como en ningún otro lugar de Rusia) de una fervorosa fe. Sólo los escándalos de los *jlisty* o los *bratsy*[11] llamaban la atención. Ahora, los restos de la *intelligentsia* antigua se mezclaron con la masa popular religiosa, aportando el ardor de nuevas catacumbas culturales.

Existe una leyenda verídica que dice que, en los últimos días de la Óptina Pustin[12], uno de los frailes envió

---

[10] El nombre sueco del territorio y de las tribus fino-húngaras que poblaban el lugar donde hoy se encuentra San Petersburgo. *(N. de los T.)*

[11] Sectas de la Iglesia de los Antiguos Creyentes. *(N. de los T.)*

[12] Uno de los más prestigiosos monasterios de la cristiandad orto-

su bendición a Petrogrado como «la ciudad más sagrada de toda Rusia».

Es rica y compleja la Gran Nóvgorod. Hasta hoy mismo nos cuesta entender cómo pudo combinar su turbulenta Asamblea con la hazaña de la oración, el comercio de la Hansa con el icono ruso. Todas las contradicciones que convivían en esta ciudad resucitaron en la antigua y nueva San Petersburgo... Ya Vasili Busláev predice el nihilismo, de la misma forma que Sadká[13], músico y mercader, vaticina la creatividad generosa y amante de la libertad. Hay algo en la herencia de la Gran Nóvgorod que fue legado a San Petersburgo, porque sólo la ciudad de San Pedro era capaz de entenderlo. Lo primero es el legado de Alejandro del Neva de salvaguardar la victoria obtenida sobre el Neva, de defender sus orillas de los livos (ahora de los finlandeses). Lo segundo es la conservación de las cosas sagradas del Norte ruso, lo más puro y sublime del pasado de Rusia. Lo tercero es prestar atención a las voces ultramarinas, sin perder de vista los faros de la Hansa. Occidente, que en una ocasión nos salvó y luego evitó por los pelos la descomposición propia, ha de tomar la parte que le toca justamente en la creación de la cultura popular. El choque de estos dos elementos no puede dejar de ser doloroso, y en San Petersburgo, situada en la línea divisoria, esto se siente de una forma especialmente penosa. Pero sin su unión, que ha de efectuarse en una lucha eterna, la cultura rusa no puede existir. Y aunque es una hazaña que debe realizar todo el país, aquí, en San Petersburgo se siente más su tarea histórica, aquí se encuentra el nudo nervioso de Rusia, si no su cerebro.

---

doxa rusa, donde los frailes vivían como ermitaños, aislados entre sí. *(N. de los T.)*

[13] Protagonistas del folclore novgorodiano. *(N. de los T.)*

II

Moscú es mucho más sencilla que San Petersburgo, aunque también más heterogénea. Las contradicciones que conviven en ella no la destrozan ni la atormentan, sino que coexisten fácilmente en la policromía popular. Cada uno encuentra en Moscú algo propio, algo suyo, y si se encuentra allí de visita no puede dejar de sentirse feliz en la ciudad.

El tornasol de las vestiduras arquitectónicas cubre capa por capa, como en una cebolla, el cuerpo de Moscú. Cada una lleva la marca de la época y es como una auténtica feria de estilos, diseminada entre los jardines verdes bajo un cielo libre y un sol amoroso. Durante dos siglos de apacible reposo la capital destronada perdió la costumbre de las responsabilidades de la causa estatal, y el pueblo la ama tal como es: libre y privada de poder, generosa y sagrada. Probablemente Moscú, este corazón de Rusia, este amor de Rusia, no se parecía a la antigua y severa Moscú de los zares, pero el nuevo sentimiento transformó de forma natural los recuerdos de aquella época, sumergiéndolos en la tenue luz de la memoria piadosa.

La Revolución respetó el cuerpo de Moscú[14], no destruyó casi nada, como tampoco nada creó. Se limitó a tergiversar su alma, dándole la vuelta, vaciando sus palacetes y volviendo a llenarlos con gente foránea y advenediza. A partir de entonces la ciudad vive como enfebrecida, pero no se trata de una fiebre roja. En los restaurantes fluye un mar de aguardiente, en los teatros sólo se representan farsas. En las oficinas corre la gente

---

[14] El ensayo de Fedótov fue escrito antes de la reconstrucción general de Moscú, emprendida en los años treinta, que destruyó el conjunto histórico-artístico, eliminó barrios enteros, demolió más de la mitad de las iglesias y ocasionó daños arquitectónicos irreparables. En la actual Moscú resulta difícil reconocer la ciudad descrita por Fedótov. *(N. de los T.)*

como ardillas girando en una rueda. Los Sisífos levantan sus piedras y las Penélopes destejen lo que han tejido durante la noche. Aquí está la palanca con la cual pensaban mover el mundo, pero arruinaron su salud y se volvieron neuróticos. No quedó más que la propaganda, a veces lograda, sin duda alguna, y audaz, que acorraló a toda la ciudad gritando con la voz de las pancartas, las enseñas y las banderas, seduciendo desde los escaparates, jugando con espejismos eléctricos en el cielo: «En ningún sitio excepto Mosselprom[15]...», «Proletarios del mundo... comprad obligaciones del empréstito sorteable». Pero apártese un poco de la calle Tverskaya y de Nikítskaya y encontrará pequeñas y tranquilas callejas donde pocas veces se ven transeúntes, donde pasean al sol, recordando los días pasados, una abuela y su nieta. Como antaño, suena el tañido dorado de las «cuarenta veces cuarenta» campanas de las iglesias moscovitas; como antaño, es pura la nieve y brillan las estrellas; como antaño, provocan una extraña emoción las torres y almenas de las antiguas murallas. Por unas cuantas horas, Moscú, como una buena y anciana niñera, acuna al sufrido habitante de Rusia. ¿Por qué Rusia amaba tanto a Moscú? Porque en ella se reconocía a sí misma. Moscú conservaba la forma de vida provinciana, acompañada del lujo y los bienes culturales propios de una capital. Un burgués provinciano que llegaba a Moscú desde Ríbinsk o Chujlomá podía encontrar aquí la conocida comodidad de la taberna y los baños turcos, las casitas de una planta, los patios cubiertos de hierba donde en verano se podían tomar samovares enteros de té, sudando y disfrutando del canto de un canario o de un gramófono, según qué época. Todavía hoy, Zamoskvoréchie[16] no es más que una gran ciudad provinciana, tal vez capital de provincia, conservada intacta. Y las maravillosas fincas de la aristocracia,

---

[15] Una empresa soviética de los años veinte. *(N. de los T.)*

[16] Uno de los barrios antiguos de Moscú. *(N. de los T.)*

con columnas o sin ellas, a veces con buhardillas y a veces no, pero siempre edificadas en un entrañable y dulce estilo *empire*: ¿acaso no parecen haber sido trasladadas desde la campiña de Penza o Tambov? ¿Quiere usted ver cómo vivían en ellas nuestros abuelos? Vaya a la casa de Jomiakov, en Sobachia Ploshadka, donde al parecer ninguna silla ha sido movida de su sitio desde la década de 1840. ¡Qué comodidad tan apretada, qué minuciosidad tan encantadora! Techos bajos, pequeños divanes, chibuquis, bordados de abalorios hechos por la abuela y una repisa con libros: sobre todo obras de los románticos alemanes y de «amantes de la sabiduría»[17]. Si Dios le guarda de una excursión basada en la «perspectiva de clase» y todavía no ha perdido usted del todo la capacidad de enternecerse, podrá ver aquí las raíces de la antigua corriente eslavófila.

Y no solamente de la corriente eslavófila. Toda la aportación que hizo Moscú a la cultura de los dos últimos siglos es así: inseparable de la civilización de las haciendas aristocráticas rusas y de las casas provincianas de los hierofantes. Todo lleva el sello de una candidez luminosa y de la pereza propia de un cuerpo sano. Aquí no hay ni pizca de la aberración y la tortura peterburguesas, pero tampoco está presente la atormentada tensión de la hazaña. Libre del peso del poder, Moscú tenía lástima de Rusia, como da lástima un niño atrasado pero dulce al que uno no se siente capaz de obligarlo a estudiar. Desplazada por San Petersburgo, Moscú no guardó rencor, sino que se mantuvo —durante dos siglos— en una oposición dulcísima y lealísima. No se trataba de la revolución, ni tampoco de la reacción, sino de un especial conservadurismo ilustrado típico de Moscú. Los Zabelin, los Samarin y los Shípov[18] recha-

---

[17] El autor se refiere a los filósofos románticos alemanes. *(N. de los T.)*

[18] Iván E. Zabelin (1820-1908) fue historiador de Moscú y de las costumbres del pueblo ruso. Yuri F. Samarin (1819-1976) fue uno de

zaron la unión hasta los últimos años y soñaron con una Asamblea Popular (*Zemski Sobor*) que eligiera a un zar popular. Los liberales moscovitas eran religiosos y algo tolstoianos. Aquí, Kliuchevski solía ir a visitar el periódico *Russkaya Mysl*[19] y era síndico de una iglesia. Aquí, los ricos mercaderes con igual disposición donaban dinero a los hospicios, a los teatros o al partido bolchevique.

Esta querida y acomodaticia Moscú ya no resucitará. La fiebre de San Petersburgo y la pereza de Moscú son dos cadáveres amados. Sin embargo, en la última generación Moscú creció y cambió muchísimo, preparándose claramente para volver a ser la capital espiritual de Rusia. La nueva Moscú industrial y comercial se cubrió de rascacielos, teatros de vanguardia y museos, presentando la nueva cultura rusa con generosidad, como una zarina. Moscú se igualó a San Petersburgo como centro científico y lo adelantó como centro de arte. Aquí se formó y se fortaleció la escuela de filosofía rusa, aquí se cultivaron las tendencias más radicales de la pintura. Shukin y Morózov saquearon París[20] y la calle Miasnítskaya intentaba eclipsar a Montparnasse. La Moscú tabernaria imitaba a Montmartre y era portadora de las últimas novedades. Todo era frondoso y joven, y si no cautivaba por el gusto, lo hacía por la salud. En comparación con San Petersburgo, aquí se podía encontrar «casi una genialidad», pero no la perfección. La nueva Moscú trabajaba de forma generosa y apresurada y no le gustaba dema-

---

los ideólogos de la eslavofilia, filósofo y ensayista ruso. Dmitri N. Shípov (1851-1920) fue líder del partido de los octubristas y dirigente del «Centro Nacional» *(N. de los T.)*

[19] Vasili Klichevski (1841-1911) fue un famoso historiador ruso de orientación occidentalista. *Russkaya Mysl* fue el periódico de los eslavófilos moscovitas. *(N. de los T.)*

[20] Se trata de dos famosos mecenas y coleccionistas de pintura francesa. Shukin poseía una de las más importantes colecciones del impresionismo francés, sólo superada por la del Louvre. *(N. de los T.)*

siado terminar las cosas. Filósofos sin método pero con aforismos brillantes, artistas que superaban los registros de metros cuadrados de pintura... Moscú todavía vivía de un modo muy libre y no demasiado responsable. Casi todas sus creaciones tenían el sello de la falta de gusto, a veces agradable y a veces pretenciosa.

La nueva Moscú bolchevique continúa con fealdad esta tradición que simbolizan el hotel Metropol y la taberna. Las modernas creaciones de Moscú se relacionan con las de antes de la revolución, del mismo modo en que la inflada nueva política económica de Lenin se relaciona con el industrialismo de preguerra. Y todo ello tiene como fondo la irresponsabilidad. El pensamiento político del Kremlin está tan lejos de Moscú como le era ajeno el concepto estatal de San Petersburgo.

Sin embargo, el cauce principal de nueva cultura pasa por aquí. Hasta aquí llegan las aguas de las provincias rusas, especialmente las del sur y el oriente. Aquí se cree en el futuro, se vive de lleno el presente —aunque no de una forma demasiado inteligente— y no se puede huir del poder del pasado. Las paredes están tan impregnadas de recuerdos que los ultramodernos inquilinos no podrán evitar el contagio. Moscú sueña con ser América y vive sometida a los encantos decorativos del siglo XVII. Tal vez a Moscú le va más el estilo modernista que el *empire*. El Metropol combinado con Kitai-gorod resulta más comprensible que el teatro Bolshoi[21]. Todo esto plantea el problema de la calidad de la cultura de la antigua Moscú.

¿De qué nos hablan las fachadas y las cúpulas de sus innumerables iglesias? La techumbre piramidal típica de la arquitectura norteña realizada en piedra y las for-

---

[21] El hotel Metropol, situado frente al teatro Bolshoi y cerca de la antigua muralla blanca de Kitai-gorod, representa el estilo modernista. El Bolshoi es una mágnifica muestra del estilo clasicista, y el barrio de Kitai-gorod constituye un ejemplo típico de la antigua arquitectura rusa. *(N. de los T.)*

mas cúbicas propias de la ciudad de Vladímir, pero con un aspecto más corpulento, más pesado, y todo ello rematado con una cúpula oriental suntuosamente abombada. No hay ideas nuevas ni pureza en el acabado. No hay nada que emocione, que indique la presencia de un arte auténticamente grande. Moscú posee unas cuantas iglesias admirables, pero, incluso en el estilo barroco de Naryshkin, el encanto consiste únicamente en su carácter decorativo. ¡No se puede negar que Moscú tenga intuición decorativa! La concepción de la catedral de San Basilio, que desde el punto de vista arquitectónico tiene poco sentido, se resolvió con una maestría extraordinaria. Las formas más pesadas y groseras están animadas con el calor de una extraordinaria policromía. Para poder evaluar completamente el efecto decorativo del arte de *lubok*[22] en su conjunto, hace falta ver Troítskaya Lavra. Mientras escribo estas líneas procuro distanciarme con esfuerzo del enamoramiento lírico que soy incapaz de vencer cuando estoy en Moscú. Cuando me encuentro allí me dan ganas de besar aquellas piedras y dar gracias a Dios por el hecho de que todavía sigan en pie. Pero, pensándolo bien, veo que esta impresión artística no es profunda y que su idea es pobre. ¿Cómo llamarla? ¿Una especie de ternura? No. Basta con ver estas formas en otro lugar, aunque sea la cercana Úglich, donde todavía se siente el aliento del norte, para entender cuál puede ser el significado puramente religioso de este arte. Las diademas moscovitas, los tambores, los pórticos y los campanarios parecen una mesa pascual llena de *kulich*[23] y huevos coloreados... Un alegre estruendo, camisas color fuego, gorras ladeadas: Rusia en pleno jolgorio, divirtiéndose... Tal es el ideal del espíritu festivo y acicalado de Rusia. Es obvio que Moscú presenta el suntuoso ocaso del arte grande y severo de la Rusia anti-

---

[22] Arte popular ruso de estilo *naïf. (N. de los T.)*

[23] Pan ritual de la Pascua ortodoxa rusa, alto y relleno de pasas. *(N. de los T.)*

gua. La incomprensión de este hecho ha infligido ya muchos males a la causa de nuestro renacimiento nacional. Imitar a Moscú siginifica estar condenado a ser cursi y pedante: así fue el «renacimiento» ruso de la época de Alejandro III.

El infortunio de Moscú consiste en que su arte no refleja de una forma suficiente su idea histórica. En este arte se manifestó la suntuosidad ostentosa del poder zarista combinada con el elemento festivo de la religiosidad popular en el momento en que estaba cuajando. ¿Dónde hemos de buscar la grandiosidad de la vieja Moscú?

Intentemos acercarnos al Kremlin. Apartémonos del gótico de pacotilla de Nicolás I, del bullicio de las abarrotadas plazas, de los rascacielos de la nueva Moscú y rodeemos, preferiblemente durante la noche, la circunvalación de sus murallas y torres; entonces tal vez sentiremos, a través de la decoración *lubok* del Kremlin, su grave poderío. Y si imaginamos la vieja Moscú construida de madera (como la de los cuadros de Vasnetsov), con el laberinto de sus palacetes y almacenes, entonces esta fortaleza de piedra que, como el águila, cayó desde las nubes al corazón de una Rusia mísera nos parecerá un terrible portento. Las sombras de Iván III e Iván IV se levantan entre las murallas antiguas, tantas veces bañadas en sangre, la de los enemigos de Rusia y de los zares. Las expediciones de los khanes, las ejecuciones de los miembros de la *opríchnina*, los ocupantes polacos del Kremlin, toda esta trágica relación la leemos sobre sus murallas, el relato de una voluntad sobrehumana, de cruentas luchas y esfuerzos. No en vano Iván el Terrible y Godúnov piden ser incluidos en las crónicas shakespearianas. El espíritu de los tiranos del Renacimiento, de los últimos Médicis y Valois vive en el palacio del Kremlin bajo pesados ropajes bizantino-tártaros. Los terribles zares embridaron y torturaron a Rusia, pero no dejaron que se desmoronara, que se dispersara en sus territorios sin límite.

Recorramos un día de verano el círculo de los monasterios-guardianes situados al sur de Moscú: Donskoi, Danílov, Símonov. Subamos al enorme campanario de Símonov, abarquemos con la mirada la llanura infinita y entenderemos el significado geográfico de Moscú y su vocación histórica. La Rusia de los bosques norteños, de los pinares que quedan de lo que alguna vez fue selva frondosa, llega hasta la misma ciudad, la defiende y forma su retaguardia. Moscú se nutre de la Rusia norteña, de sus fuerzas espirituales, de su energía laboral, pero la siente a sus espaldas y dirige la mirada al sur y al este. Estas torres-campanarios observan con vista penetrante la llanura, hoy ya sin bosques y atravesada por las líneas de los caminos: de Kaluga a Smolensk, de Kolomna a Riazán, Nijni Nóvgorod y Sarátov. Por aquí, tras la calle Ordynka, pasaba la ruta que conducía a la Orda. Aquí se esperaba el ataque de los tártaros de Crimea. Las tribus de la estepa acometían entre los remolinos de polvo de los pueblos incendiados para ser derrotados ante las murallas de Moscú. De aquí, Moscú envió en oleadas a sus guerreros y a los hijos de los boyardos para combatir en el Campo Salvaje, continuando la eterna lucha contra los pueblos de la estepa.

Pero se trata de una extraña lucha, en la que no hay odio. Al dominar la estepa, Rusia se va enamorando de ella: allí encuentra su nueva patria. El Volga, río tártaro, se convierte en «madre», en «nodriza». El Volga se encuentra a un palmo de Moscú, a un palmo están las ciudades de Ríbinsk, Yaroslavl y Nijni Nóvgorod. A veces parece incluso que la misma Moscú está situada sobre el Volga. Lo que Moscú comprimió dentro del triple círculo de sus murallas blancas el Volga lo extendió por miles de verstas. La belleza de las cúpulas de Úglich y Kostromá, la fuerza poderosa de la cismática Kerjenets, la libertad exuberante de Nijni Nóvgorod, de Kazán y de Sarátov, el terror de los bandidos de Jigulí, la nostalgia de los túmulos de la estepa cubiertos de ajenjo y el ardiente mar de arenas muertas son las puertas de Asia.

En realidad, Asia se presiente ya en Moscú. El extranjero que visita la ciudad por primera vez y el ruso que vuelve a ella después de viajar por Occidente se sienten atravesados por la flecha del alma asiática de Moscú. Las estepas, sin ser ni santas ni salvajes, resultan siempre entrañables y fueron la cuna del alma nueva de Rusia. En las estepas se formó la comunidad de los cosacos (¡hasta el propio nombre es tártaro!) que, armados de su indómita osadía, regalaron a Rusia el Don y el Cáucaso, los Urales y la mitad de Asia. Las estepas forjaron el carácter ruso, que se nos antoja como algo autóctono y eterno: la generosidad de la naturaleza rusa y la carencia de voluntad, el desprecio de la contención y la impetuosidad, pero también la nostalgia, la crueldad y la gravedad. El odio a toda clase de fronteras y la pasión por todo lo ilimitado. La *troika* («¿a qué ruso no le gusta ir a toda velocidad?»), las juergas, las canciones gitanas, la «revuelta rusa sin sentido», el sacrificio heroico y el trabajo desmedido. A la naturaleza asiática le es propio el espíritu de la gravedad. Obliga al elemento Turán, privado de la gracia, a aferrarse a la tierra, ora encendiendo las hogueras de las pasiones, ora sumergiéndolo en la pereza y la somnolencia. Para el genio religioso de los eslavos, el espíritu de la gravedad constituye el fundamento de la superación creativa, como lo es el pecho de la tierra para el labrador. Micula logra levantar el peso de la tierra cuando un astuto y valiente caballero fracasa en la tarea[24]. Éste es el motivo de la creación rusa. La antigua Moscú no pudo realizar artísticamente su vocación, pero lo logró Tolstói, que simboliza el genio de Moscú, de la misma forma en que Dostoievski encarna el de San Petersburgo.

Actualmente, el peso de la construcción estatal de Rusia vuelve a recaer sobre las espaldas de Moscú. Los

---

[24] Tema de una antigua canción épica rusa. *(N. de los T.)*

dos siglos de reposo y diletantismo genial han llegado a su fin. El entrañable rostro de Moscú ha de ser marcado por trágicas arrugas, herencia de la San Petersburgo liberada. Ahora Moscú toma el relevo de la guardia, y qué penetrante ha de ser su vista, qué tensos y preparados sus nervios. Todo lo que sucede en los confines más lejanos, en Persia, en China, al pie del Pamir, todo se refleja en el Kremlin. Tras la pérdida de las regiones occidentales, Oriente es el centro de atracción de todas las fuerzas creativas. Moscú es llamada a dirigir el desarrollo de continentes enteros. Su deber es ilustrar al poderoso elemento Turán con su conciencia eslava y cristiana, en una lucha amorosa, enseñando, construyendo una hegemonía libre. Que no quede extenuada en esta abnegada tarea, que no caiga, vencida por el espíritu —ya consanguíneo y por lo tanto especialmente peligroso— de la gravedad.

III

La tentación occidentalista de San Petersburgo y la seducción asiática de Moscú son dos inevitables caídas de Rusia, que superan el espíritu vivo de la nación. Superando las tentaciones uno se hace más fuerte. Luchando contra los males, se hace más rico. Pero debe existir algo más, un tercer lugar que sirva de orientación para la flecha del espíritu en sus oscilaciones. Este polo, este jalón inamovible de la ortodoxia en la historia rusa es Kiev, o más bien la idea de Kiev.

Puede resultar extraño hablar de Kiev en nuestros tiempos. Hace poco nosotros mismos renunciábamos con ligereza a la gloria y a la vergüenza de Kiev, empezando nuestra geneología desde las orillas del Oká y del Volga. Con nuestras propias manos hemos entregado Ucrania a Grushevski y hemos preparado el movimiento separatista. ¿Ocupó alguna vez Kiev un lugar central en

nuestro pensamiento o en nuestro amor? Hay un hecho asombroso: la nueva literatura rusa no habla nada de Kiev. No hay nada al respecto, excepto *Las antigüedades de Pechora* y un poema poco afortunado de Jomiakov. Sin embargo, durante todos los siglos de su existencia el pueblo ruso ha visto en Kiev su gran *sancta sanctorum*, nunca ha dejado de peregrinar allí y ha glorificado en sus baladas históricas, muy tardías según dicen, a la ciudad maravillosa y a su luminoso príncipe.

Para un habitante del norte, Kiev no sólo es el *sancta sanctorum*, sino la más bella de todas las ciudades rusas. Y lo es no por las torres de sus iglesias ni por el oro de sus cúpulas, sino por la belleza del mundo recién creado por Dios, que aquí se percibe más que en cualquier monumento humano. Desde las colinas de la vieja Kiev, desde Pechersk, desde Tsekovitsa, por todas partes se trasluce entre el verdor una extensión azul e infinita, tan enorme que se le corta a uno la respiración. Parece que el hombre no es digno de tal hermosura y que no la podrá resistir mucho tiempo. Y uno entiende a los que se ocultaban de ella en las cuevas del monasterio, forzados por un simple sentido de autoconservación. ¿O es que sencillamente la sufrida alma del habitante de Rusia no es capaz de aguantar la resplandeciente loa del paraíso terrestre? ¿Será por eso por lo que los poetas norteños no la percibieron, al no saber aceptar más que una belleza ascética y severa? Aunque ¿qué podría añadir la palabra humana allí donde la tierra ya lo ha dicho todo? Una singularidad sorprendente del paisaje urbano de Kiev es que está invadido por la naturaleza en un estado casi virginal. Sobre el populoso barrio de Podol, sobre los antiguos barrios de Gonchari y Kojemiaki, cuyo origen se remonta a la época del príncipe Yaroslavl, se alzan colinas despobladas y abruptas por las que trepan las cabras. El monasterio situado en Kiselevka y el cementerio de Tsekovitsa no modifican el carácter apacible y aldeano de estos parajes. Los espacios abiertos invitan a perderse en la lejanía, hacia cualquiera de las cuatro partes del

mundo, y no resulta fácil permanecer quieto en estas colinas: irse a Occidente, a los montes Cárpatos y a Polonia, que de aquí está cerca, o a Oriente, a través de los bosques de Chernígov, llegar hasta Moscú y, especialmente, dirigirse al sur, por donde fluye serpenteando la cinta plateada del Dniéper, viajar más allá de los rápidos, hacia las estepas polovtsianas, al mar Negro, o mar «ruso», y a la santa Grecia.

¡Cuánta gente pasó por estas colinas, cuántas culturas se asentaron sobre ellas! En ningún otro lugar de Rusia se puede pisar un suelo tan rebosante de restos antiguos. El hombre de la Edad de Piedra ya se sentía bien en estas colinas y pobló las cuevas de sus laderas. Si usted posee el sentido del tiempo, que en Kiev emociona tanto como el del espacio, pase por el rico Museo Arqueológico y asómbrese al ver los restos de los numerosos pueblos que nos precedieron en las tierras de Kiev. Los cimerios, los escitas, otros pueblos cuyo nombre no nos ha llegado, y entre ellos uno más antiguo que el escita, el de los misteriosos «tripolios», que cocían sus piezas de cerámica aquí en las explanadas, antes de bajar a los Balcanes y crear la cultura egea en las islas. Ahora ya es admisible pensar que las colinas de Kiev fueron la patria de aquellos que después serían los helenos. Sobre estas colinas y con los fragmentos de cerámica en la mano puede resultar más fácil que en cualquier otro sitio contemplar la historia más antigua de Europa. Al igual que en Roma, aquí uno percibe la naturaleza sagrada del suelo, pero los recuerdos descienden a profundidades aún mayores, a la antigüedad remota.

No me he equivocado al decir que se trataba de nuestros antepasados, y no de meros invitados de paso. Llevamos su memoria en nuestra sangre, en nuestro vocabulario y en nuestra forma de vida. Recordemos la aportación escita a nuestro léxico, las formas griegas de la cerámica malorrusa, el ornamento asiático de los tapices ucranianos. Hace poco N. Y. Marr descubrió en el folclore armenio la leyenda de Kiy, Shek, Joriv y su her-

mana Libed[25] con idénticos nombres, y parece probable que el origen de la leyenda sea «jafético» y se remonte a tiempos inmemoriales.

Pero todo ello duerme bajo la tierra, mientras sobre su faz se mantiene la lucha de dos culturas: la bizantina-rusa y la polaca-ucraniana. En las fachadas de las antiguas iglesias el arqueólogo lee la crónica de esta lucha, pero es posible discernir los centros de ambas culturas. A cada cambio de su turbulenta historia, Kiev se trasladaba con una facilidad extraordinaria abandonando sus viejos y arraigados asentamientos. La villa ducal rusa en la colina más vieja (¿la de Kiy?), el barrio ucraniano de Podol con su fuerte polaco (en ruinas) en Kiselevka, el centro gubernamental ruso de Pechersk y la ciudad moderna, judía antes que nada después de la decadencia de Odesa, la capital de los judíos rusos, que unió las antiguas islas y se extendió por toda la meseta.

La Kiev ucraniana es pintoresca, el barroco provinciano de la catedral de San Nicolás, construida en la época de Masepa, es decorativo y agradable (por desgracia, fue agujereada despiadadamente por las balas de la guerra civil), y no está exento de cierta nobleza. En Podol, uno se ve rodeado por una nube de venerables recuerdos: el magistrado y las libertades de Marburgo, la academia de Piotr Moguila, los seminaristas con sus versos, su latín y su dudosa «filosofía». Pero un monasterio dominico abandonado recuerda enseguida que nos hallamos en una provincia de Polonia: como en un confín remoto de Galitzia, llegan a través de las extensiones de la Europa oriental las voces del Renacimiento italiano y alemán. Se lucha contra la polonización, pero es imposible evitar los polonismos en la arquitectura, la lengua y la teología. Toda la aberración del renacimiento ucraniano actual ya está presente en aquel renacimiento

[25] Leyenda de los míticos fundadores de la ciudad de Kiev. *(N. de los T.)*

del siglo XVII: Malorrusia[26] se reconoce como la Ucrania rebelde, la periferia polaca.

Al admirar los caprichos del barroco de Kiev no se puede dejar de lamentar que éste cubra como una capa de grasa las esbeltas y sobrias paredes de los templos de los príncipes de la antigua Rus. Por muy valiosos que fueran los recuerdos del despertar nacional de Ucrania-Malorrusia, se desvanecen ante la memoria de la única época grandiosa de la gloria de Kiev. Todo desaparece ante esta gloria. Los pueblos innumerables que pisaron estas colinas, las culturas que se fueron sucediendo tenían un sentido y un objetivo: aquí brilló la cruz de Andréi Pervozvanni, aquí cayó sobre los palacios eslavos y varegos el cielo dorado de Santa Sofía[27]. No podemos olvidarlo mientras exista Rus. Por otra parte, es imposible olvidarse de esto en Kiev. El habitante norteño de Velikorrusia, habituado a profundidades históricas más modestas, no da crédito a sus ojos cuando ve en qué estado de conservación y resplandor lo recibe la Kiev bizantina y ducal. La iglesia de Spas na Berestove, los monasterios de Kirilov, Vydubitski, Mijáilov-Zlatoverji, no han cambiado ni siquiera sus cúpulas desde el siglo XI o XII, y sólo su exterior ha sido adornado por la mano excesivamente celosa de los contemporáneos de Moguila y Masepa. Y todo lo corona Santa Sofía, intacta en su interior y virginalmente pura.

Es probable que el templo de la Rusia sureña de la época premongol, a pesar de ser armónico y esbelto, no represente el modelo perfecto de la idea rusa del templo que se realizó en el norte de Rusia, en Vladímir o en Nóvgorod. Pero en Santa Sofía, quizá por una sola vez en tierra rusa, se materializó la idea griega. Y no hablo

---

[26] Malorrusia (Rusia pequeña) es otro nombre por el que se conoce a Ucrania, mientras Velikorrusia (Rusia grande) es Rusia propiamente dicha. *(N. de los T.)*

[27] Se alude a las iglesias antiguas de Kiev. *(N. de los T.)*

de sus famosos mosaicos ni de su simbolismo religioso, sino del propio espacio. Aquí la tierra se eleva de forma ligera y jubilosa hacia el cielo en el movimiento de los cuatro pilares, y el cielo desciende a su encuentro, abrazándola amorosamente con su alado velamen. Todo aquí se llena de un reposo perfecto, un sentido de la medida, una templanza lograda, la libertad enmarcada en la ley y la infinidad encerrada en un círculo, y aquellos que no han visto la otra, la gran Santa Sofía, creen que es imposible expresar mejor en piedra la idea misma de la ortodoxia.

La mayor parte de los mosaicos de la ciudad, como los de Roma, no constituyen las muestras más perfectas del arte bizantino, aunque su riqueza y su grado de conservación convierten a Kiev en uno de los principales centros de su estudio. Hace pocos años se descubrió en la catedral de Santa Sofía y en la iglesia de Spas na Berestove, bajo una capa de cal, una serie de iconos al fresco realizados en el espíritu de un maravilloso arcaísmo. Viéndolos en Kiev, uno se siente sobre el suelo de un cristianismo muy antiguo, como en Santa María la Antigua o ante los iconos encaústicos que no en vano trajo desde el Sinaí el obispo Porfirio como una de las más raras joyas. Aquí, el alba del cristianismo ruso se encuentra con la del cristianismo oriental, que combina en su arte los legados de la Hélade y de Asia.

Sabemos que la Kiev rusa utilizó poco las oportunidades culturales que abría ante ella la relación filial con la madre Grecia. Dicen que incluso se apresuró a cortar los contactos de las iglesias, afianzando desde muy temprano su originalidad eslavo-rusa. Inundada por las olas de Turán, tampoco pudo crear en el afortunado sur los hogares de la cultura rusa en toda su pureza. Pero en la cúpula de Santa Sofía se le había ofrecido el símbolo eterno; y no solamente a ella, sino a toda la Rusia venidera.

¿De qué habla este símbolo?

No sólo de la verdad perdurable de la ortodoxia, esa

esfera perfecta que abarca la variedad de los mundos nacionales; en él se indicó nuestro camino especial entre los pueblos cristianos del universo.

En la vida rusa había muchas desviaciones dolorosas. En Moscú nos amenazó el peligro de romper con la vida universal y encerrarnos de manera independiente; en San Petersburgo corrimos el peligro de disolvernos en la civilización romana, cuyo origen es la latinidad. Ahora nos señalan a Asia y nos predican el odio a la latinidad. Pero nuestro camino auténtico había sido indicado en Kiev: no es ni la latinidad ni Asia, sino el helenismo. Nuestro esqueje salvaje ha sido injertado en el tronco de la humanidad cristiana precisamente en su rama griega, y este hecho no es una casualidad insignificante.

La cultura de un pueblo crece a partir de sus raíces religiosas, y por muy suntuosos brotes y frutos que trajera el árbol eslavo-ruso o turano-ruso, se nutre de los jugos de la tierra cristiana a través de sus raíces orientales y griegas. Pero la religión no es posible fuera de una materia concreta: el culto o la cultura, y a través del cristianismo griego nos iniciamos en la cultura griega. Al igual que el germanismo, lo quiera o no, es incapaz, sin suicidarse, de romper los lazos con el genio latino, Rusia no puede renunciar a Grecia. En el fondo de la Grecia-Bizancio cristiana vive la Grecia clásica, madurando para recibir a Cristo, y su precioso don nos pertenece por derecho, como primogénitos y herederos legítimos. El camino de la iniciación en el Renacimiento que Rusia había de recorrer no habría resultado tan doloroso para nosotros si hubiéramos bebido sus aguas de las fuentes puras de Grecia. La mediación romano-germana, es decir, latina, determinó el cisma de nuestra existencia nacional, un cisma que empezamos a superar, por fortuna. Pero sería una locura creer que la vida espiritual de Rusia puede crecer a partir de la «raíz salvaje» de una exlusividad eslava o turánica. Nuestra gran dicha y el don divino que no habíamos merecido están en el

hecho de que aceptamos la verdad en su versión universal. Porque precisamente en Grecia, como en ningún otro sitio, todos los caminos del mundo se atan en un nudo. Roma es su hermana pequeña e hija espiritual, que le debe lo mejor que tiene. Oriente, tanto en el albor como en el ocaso de su historia, en Micenas y en Bizancio, enriquece con su profundidad y agudeza el perfecto sentido griego de la medida, garantía de la ortodoxia. Cuánto más tiempo pasa, tanto más descubrimos en el helenismo los dones de Oriente. No nos asusta ni Oriente ni Occidente. Todo el mundo nos ha sido prometido por derecho, porque no hay verdad ni belleza que no tengan un lugar en el templo del universo. Pero el arquitecto que dejó colgada en el cielo, sobre las «redes de oro», la cúpula de Santa Sofía indicará a cada piedra su lugar y su medida.

DMITRI LIJACHEV

NO PODEMOS HUIR DE NOSOTROS MISMOS
(La autoconciencia histórica y la cultura de Rusia)

Estas notas fueron escritas por diferentes motivos. A veces surgieron como un comentario, como la réplica de una involuntaria polémica con el autor de algún artículo (hay muchos ahora en nuestra prensa) que contuviera cualesquiera juicios simplistas sobre Rusia y su pasado. Como norma, los autores de semejantes artículos conocen mal la historia de nuestro país y, por consiguiente, emiten apreciaciones erróneas sobre su presente, al tiempo que son muy arbitrarios en sus pronósticos sobre el futuro.

Otras veces mis comentarios aparecieron en relación con alguna de mis lecturas, como reflexiones en torno a las distintas etapas de la historia de nuestro país. De ninguna manera pretendo en mis notas poner todos los puntos sobre las íes. A algunas personas mis juicios les podrán parecer subjetivos, pero no se apresuren a definir cuál es mi postura. No soy un predicador del nacionalismo; lo que me mueve a escribir es el sincero dolor que experimento al pensar en mi entrañable y amada Rusia.

Simplemente estoy a favor de la postura «normal» en cuanto a la interpretación de la historia rusa. Confío en que, al final, el lector entienda en qué consiste esencialmente la postura «normal» y cuáles son los rasgos del carácter nacional ruso que constituyen las verdaderas causas de la situación trágica en la que nos hallamos en la actualidad.

Así que, en primer lugar, expongo algunas ideas sobre el significado que tiene para Rusia su posición geográfica.

I

¿Eurasia o Escandoeslavia? En mi discurso de apertura del Congreso Bizantino, celebrado en Moscú en 1989, tuve ya ocasión de referirme a la enorme trascendencia que para la tierra rusa (sobre todo en los primeros siglos de su existencia histórica) tuvo su ubicación entre el Norte y el Sur, y afirmé que sería más correcto definirla como Escandinoeslavia que como Eurasia, ya que, por extraño que parezca, la influencia asiática en Rusia ha sido insignificante.

Negar la importancia del cristianismo que Rusia recibió de Bizancio y Bulgaria y que modificó los aspectos más generales de la vida rusa significaría adoptar una postura «materialista vulgar» radical. Y no se trata sólo de la suavización de las costumbres bajo la influencia del cristianismo (ahora conocemos por nuestro propio ejemplo adónde conduce en la esfera de la moral social el ateísmo como visión oficial del mundo), sino de la dirección de la vida estatal, las relaciones entre los príncipes locales y la unificación de Rusia.

La cultura rusa suele ser calificada como limítrofe entre Europa y Asia, Occidente y Oriente, pero esta posisión fronteriza sólo sólo se aprecia si se la contempla desde Occidente. En realidad, el papel que los pueblos nómadas de Asia desempeñaron en la Rusia sedentaria fue mínimo. La cultura bizantina proporcionó a Rusia su carácter espiritual y cristiano, y el modelo de los países escandinavos determinó su organización militar.

Para el nacimiento de la civilización rusa, además de su propia cultura popular pagana, fue decisivo el ascendiente de Bizancio y Escandinavia. Todo el espacio gigantesco y multinacional de la llanura de la Europa

Oriental fue atravesado por estas influencias extremadamente dispares que tuvieron un significado determinante en la creación de la cultura rusa: se trata de Sur y Norte, y no de Oriente y Occidente, Bizancio y Escandinavia, no Asia y Europa.

La aceptación de los preceptos del amor cristiano se notó realmente en la Rusia antigua no sólo en la vida personal, lo cual no se presta a un análisis exhaustivo, sino en la política. Voy a dar un solo ejemplo. Yaroslav el Sabio empieza su testamento político dirigiéndose a sus hijos con las siguientes palabras: «Abandono este mundo, hijos míos; que tengáis amor entre vosotros, ya que sois hijos de un mismo padre y una misma madre. Si os amáis los unos a los otros, Dios estará con vosotros y podréis dominar a vuestros enemigos y viviréis en paz; pero si vivís en el odio, discutís y os hacéis la guerra entre vosotros, moriréis y arruinaréis el país de vuestros padres y abuelos, que ellos construyeron con gran esfuerzo; vivid en paz y obedeceos unos hermanos a otros.» Este legado de Yaroslav el Sabio y más tarde el de Vladimiro Monómaco y su primogénito Mstislav se relacionan con la introducción de nuevas relaciones entre los príncipes y de un nuevo orden legal en la sucesión de los principados.

El papel del Norte Escandinavo para el régimen estatal ruso fue mucho más complejo que la influencia espiritual de Bizancio. De acuerdo con la argumentada opinión de V. I. Sergueiévich[1], el sistema político de la Rusia de los siglos XI-XII se configuraba como un poder mixto de los príncipes y del *veche* popular, que limitaba considerablemente los derechos de aquéllos. El sistema combinado del poder del *veche* y de los príncipes se formó

---

[1] I. V. Sergueiévich, *Veche i kniaz. Russkoe gosudarstvennoe ustroistvo i upravlenie vo vremena kniazei Riurikovichei. Istoricheskie ocherki*, Moscú, 1867.

en Rusia en virtud de la fusión de la organización nórdica germana característica de la guardia (*druzhina*) de los príncipes con el régimen de *veche* que existió en el país desde tiempos inmemoriales.

Al referirnos a la influencia estatal sueca debemos recordar las palabras que el investigador alemán Lehman escribió ya en el siglo pasado: «El régimen sueco de principios del siglo XIII [es decir, trescientos años después del llamamiento a los varegos] todavía no había alcanzado el concepto político y legal del "Estado". Los *Riki* o *Konungsriki* que se mencionan con frecuencia en una de las más antiguas codificaciones del derecho de los visigodos no es otra cosa que una suma de Estados independientes, unidos sólo por la figura del rey. No hay ninguna unidad estatal y legal por encima de todos estos «Estados independientes» o «regiones», como tampoco se unen las regiones por medio de la elección o el nacimiento de un gobernante o por la situación especial de una de ellas. Si ignoramos la presencia del rey, todas las regiones son iguales. Cada región tiene su propio derecho y sistema administrativo. Un hombre perteneciente a una de las regiones es extranjero en otra, en el mismo sentido en que lo es un súbdito de otro Estado»[2].

Desde los albores de la estatalidad rusa, desde el siglo X, la unidad del país fue mucho más real que la del régimen estatal sueco. Es indudable que en esto influyó la llegada del cristianismo a Rusia desde el Sur, ya que el Norte Escandinavo siguió siendo pagano por mucho tiempo. Los *konung* Rurik, Sineus y Truvor, que fueron llamados desde Suecia (en el caso de que existieran realmente), pudieron enseñar a los rusos sobre todo el arte militar y la organización del ejército. En Rusia, sin embargo, el régimen de los príncipes se basaba en gran medida en sus propias tradiciones: las disposiciones del

---

[2] K. Lehman, *Der Kóningsfreide der Norgermanen*, Leipzig, 1886, p. 7 (véase A. Presniakov, *Kniazhoe pravo v drevnei Rusi*, Moscú, 1993, p. 61).

veché y las costumbres locales, que funcionaron precisamente durante el período de la dependencia de los conquistadores tártaros, cuya hostilidad estaba dirigida sobre todo a los príncipes y al sistema legal regio.

En consecuencia, la organización estatal de Escandinavia estaba muy atrasada en comparación con la existente en Rusia, donde las relaciones entre los príncipes se formalizaron en el reinado de Vladimiro Monómaco y su hijo mayor Mstislav, aunque más tarde siguieron transformándose debido a necesidades internas, en los siglos XII y XIII.

Después de la invasión del khan Batu, que resultó catastrófica para Rusia (a pesar de lo que escribieron al respecto los euroasiáticos, superponiendo sus hipótesis a los hechos), fue destruido el sistema estatal ruso, basado en el orden militar de los principados, y el único soporte que le quedó al pueblo fue su propio sistema de *obshinas* (el conocido historiador ucraniano M. S. Grushevski compartía esta opinión).

La tradición de la estatalidad y el pueblo. Respondiendo al interrogante sobre el papel que tuvo Escandinavia en la instauración de determinadas formas de poder estatal en Rusia, nos hemos acercado al problema del significado de las tradiciones democráticas en la existencia histórica de este país. La afirmación de que Rusia carece de tradición democrática, de una tradición de poder estatal normal que tome en consideración los intereses del pueblo, se ha convertido en un tópico. Sin embargo, sólo se trata de un prejuicio. No vamos a aducir todos los hechos que refutan este juicio tan manido. Nos limitaremos a esbozar los hechos que lo contradicen.

El acuerdo del año 945 entre rusos y griegos concluye con las palabras: «De todos los príncipes y de toda la gente de la Tierra Rusa», y la gente de la Tierra Rusa no son solamente los eslavos, sino que incluye también, y en pie de igualdad, a las tribus fino-húngaras: los chud, los mieria, los ves, etc.

Los príncipes celebraban sus reuniones, que recibieron el nombre de *sniemy*. Un príncipe comenzaba su jornada en la reunión de consulta con su *druzhina* (guardia) mayor: los boyardos consejeros. La Duma era el consejo permanente del príncipe. Éste no actuaba sin «informar de sus proyectos a sus mejores hombres», «sin consultar con sus hombres».

También debemos tener en cuenta que la legislación (la Ley Rusa) apareció en Rusia muy pronto, y el primer Código fue publicado en 1497, una fecha muy temprana en comparación con las realizaciones parecidas de otros pueblos.

La monarquía absoluta. Por muy extraño que pueda parecer, el absolutismo hizo su aparición en Rusia debido a la influencia occidental, en el reinado de Pedro el Grande. Precisamente a partir de ese momento dejaron de convocarse las instituciones electivas y desapareció la Duma de los boyardos, que tenía el poder de no aceptar la opinión de los zares. En los documentos de la Duma de los boyardos, además de la fórmula habitual que dice «El gran soberano dijo y los boyardos aprobaron», podemos encontrar otras tales como «El gran soberano dijo y los boyardos no aprobaron». El patriarca a menudo discrepaba en sus decisiones con el monarca. Se pueden ver muchos ejemplos de esto en la época del zar Alexis y el patriarca Nikon. A propósito, Alexis distaba mucho de ser un hombre pasivo y pusilánime; más bien era todo lo contrario. Los conflictos entre el zar y el patriarca alcanzaron niveles dramáticos. No fue casual que Pedro I, aprovechando una ocasión conveniente, aboliera el patriarcado y sustituyera la dirección del patriarca por las decisiones colectivas del Sínodo. Pedro tenía razón en una cosa: resultaba más fácil obligar a obedecer a una mayoría de burócratas que a una personalidad fuerte. Lo hemos comprobado en nuestro siglo. Puede haber un general genial y popular, pero un estado mayor no puede ser ni genial ni popular. En el campo de la ciencia, los

grandes descubrimientos realizados por un hombre casi siempre se han encontrado la resistencia de la mayoría de los científicos. Los ejemplos están a la vista: Copérnico, Galileo, Einstein.

Desde luego, esto no significa que yo prefiera la monarquía (lo digo por si acaso, para evitar posibles malentendidos). Lo que prefiero es algo muy distinto: una fuerte individualidad.

La teoría del «imperialismo moscovita»: «Moscú-Tercera Roma». Cuesta creer que en Pskov, que aún no había sido sometida al poder de Moscovia, un monje de un pequeño monasterio de Eleazárov creara la doctrina del imperialismo agresivo moscovita. Por cierto, hace mucho tiempo que se señaló el sentido y la fuente de esas breves palabras que se refieren a Moscovia como a la Tercera Roma, descubriéndose la auténtica teoría de la procedencia del poder de los grandes príncipes: la *Crónica de los príncipes de Vladímir.*

Según las ideas bizantinas, el emperador era el único protector de la Iglesia en el mundo. Es evidente que después de la caída de Constantinopla en 1453, al desaparecer el emperador, la Iglesia ortodoxa rusa necesitaba otro protector, el cual fue hallado por el monje Filofeo en la figura del monarca moscovita, ya que en este momento no había en el mundo otro soberano ortodoxo. La elección de Moscú como heredera de Constantinopla, como una nueva Reina de las Ciudades[3], fue consecuencia lógica de la doctrina de la Iglesia. ¿Por qué entonces se tardó casi medio siglo en llegar a semejante idea y por qué la rechazó Moscú en el siglo XVI, encargando al metropolita dimisionario Spiridón la creación de otra concepción, la *Crónica de los príncipes de Vladímir*, cuyos sucesores eran los soberanos de Moscú, herederos del título de «príncipes de Vladímir»?

---

[3] Nombre que se le da a Constantinopla en los documentos medievales rusos. *(N. de los T.)*

El asunto tiene una explicación sencilla. Constantinopla cayó en herejía al unirse a la Iglesia católica en el Concilio de Florencia, y Moscú no quiso asumir el nombre de Segunda Constantinopla. Por eso se creó la teoría de que los príncipes de Vladímir procedían directamente de la Primera Roma, de César Augusto[4].

Sólo en el siglo XVII la doctrina de Moscú como la Tercera Roma adquirió un sentido expansionista que al principio le era ajeno; y las escasas frases de Filofeo en las *Epístolas* dirigidas a Iván III adoptaron un significado totalmente universal en los siglos XIX y XX. Víctimas de la hipnosis causada por la interpretación unilateral de la historia y la política de Moscú como Tercera Roma fueron Gogol, K. Leóntiev, Danilevski, V. Soloviev, Yu. Samarin, V. Ivánov, Berdiáev, Kartashev, S. Bulgákov, N. Fédorov, Florovski y muchos, muchos otros. El que menos podía imaginarse las enormes consecuencias que tendría esta idea era su autor, el monje Filofeo.

Los pueblos ortodoxos de Asia Menor y de la península Balcánica que quedaron sometidos a los musulmanes se habían considerado súbditos del emperador bizantino hasta la caída de Constantinopla. Esta subordinación era meramente teórica, pero existió mientras existió el emperador de Bizancio. Rusia también compartía esta idea, que fue analizada en un magnífico trabajo de Platón Sokolov, *El prelado ruso de Bizancio y el derecho de su nombramiento hasta comienzos del siglo XV* (Kiev, 1913), que no fue muy conocido a causa de los acontecimientos que siguieron a su publicación.

La servidumbre. Dicen y escriben que la servidumbre formó el carácter de los rusos, ignorando que en toda la zona septentrional del Estado ruso nunca se

[4] R. P. Dmitrieva, *Skazanie o kniazj'iaj vladimirskij* (*Crónica de los príncipes de Vladímir*), Leningrado, 1955.

conoció la servidumbre y que en la región central se instauró relativamente tarde. Antes que en Rusia, la servidumbre se introdujo en los países del Báltico y de los Cárpatos. El derecho de abandonar a sus señores durante la festividad de San Jorge, del cual disfrutaban los campesinos en Rusia, hizo que la dependencia fuera menos cruel. La servidumbre fue abolida en Rusia antes que en Polonia y Rumania y antes de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos de América. En Polonia, la crueldad propia de la institución de la servidubre se agravaba por las discordias nacionales: los siervos eran en su mayoría bielorrusos y ucranianos.

La completa liberación de los campesinos en Rusia se preparó ya en el reinado de Alejandro I, cuando se introdujeron restricciones a la servidumbre. En 1803 se proclamó la ley sobre los campesinos libres, y aun antes de este hecho el emperador Pablo I, por un decreto de 1797, había limitado a tres días semanales el trabajo de los campesinos para el terrateniente.

Si examinamos otros hechos, es imposible omitir la fundación en 1882 del Banco Campesino, destinado a subvencionar la compra de la tierra por parte de los labradores.

Un cuadro semejante observamos en la legislación obrera. En el reinado de Alejandro III se aprobaron diversas leyes favorables a los trabajadores: la limitación del trabajo de los menores de edad en las fábricas se adoptó en 1882, es decir, antes que en otros países; la limitación del trabajo nocturno de los adolescentes y las mujeres se introdujo en 1885, y las leyes que regulaban el trabajo de los proletarios en general se promulgaron en 1886-1887.

Pueden objetarme que también hubo movimientos en sentido contrario, acciones negativas del gobierno. Sí, las hubo, especialmente en la época de la revolución de 1905 y en los años posteriores. Sin embargo, aunque resulte paradójico, los fenómenos positivos sólo adquie-

ren un mayor significado ideológico si es necesario luchar por ellos, y el pueblo luchaba por mejorar la vida y la libertad personal.

La cárcel de los pueblos. A menudo leemos y oímos que la Rusia zarista era la «cárcel de los pueblos». Pero nadie menciona nunca que en Rusia se conservaron religiones y confesiones distintas: la católica, la luterana, el islam, el budismo y el judaísmo.

Como se ha señalado en múltiples ocasiones, en Rusia existió un derecho general y unos derechos civiles locales. En el reino de Polonia siguió funcionando el Código de Napoleón, en los gobiernos de Poltava y Chernígov se aplicaba el Estatuto Lituano, en las provincias bálticas regía el Derecho Urbano de Magdeburgo. En el Cáucaso, Asia Central y Siberia también había leyes locales. Finlandia se regía por una Constitución, y el propio Alejandro I organizó allí una Asamblea en la que participaban los cuatro estados sociales.

Otra vez me veo obligado a decir: sí, también hubo actos de opresión nacional, pero esto no debe hacernos olvidar que las discordias étnicas no alcanzaban la magnitud de las enemistades actuales, ni que la mayor parte de la aristocracia rusa era de origen tártaro o georgiano.

Para los rusos las otras naciones siempre tuvieron un atractivo especial. Esta atracción que sentían los rusos hacia otros pueblos, especialmente hacia los pueblos pequeños, permitió que Rusia conservara en su territorio más de doscientas etnias. Reconozcamos que no es una cifra reducida. Sin embargo, el mismo «imán» repelía constantemente a otros pueblos activos: los polacos o los judíos. Incluso Dostoievski y Pushkin se vieron atrapados en el campo magnético que atraía y repelía a otros pueblos. El primero puso énfasis en la sensibilidad universal de los rusos, pero, en contra de sus propias convicciones, a menudo caía de hecho en el antisemitismo. El otro declaró que a su

monumento[5] llegaría cada pueblo que vive en Rusia («... Los representantes de todas las lenguas que habitan Rusia: el orgulloso descendiente de los eslavos y el finlandés, y el tungús que hoy vive en estado salvaje, y el kalmuko, amigo de las estepas»), pero más tarde escribió el poema *A los difamadores de Rusia*, en el cual consideraba que los «disturbios de Lituania» (Polonia, en la terminología de aquel tiempo) eran disputas entre eslavos, en las que no debían mezclarse otros pueblos.

El aislamiento de Rusia. ¿Estuvo Rusia separada de Europa durante los setecientos años anteriores a Pedro I? Sí, pero no tanto como lo proclamó el creador de este mito, Pedro I, quien lo necesitaba para acercarse a la Europa del Norte. Sin embargo, ya antes de la invasión tártara, Rusia tuvo relaciones intensas con los países de la Europa de Sur y del Norte. Nóvgorod formaba parte de la Liga Hanseática. En esta ciudad se encontraban un altar pagano godo y una iglesia holandesa. Y en tiempos aún más tempranos, en los siglos IX-XI, el «camino desde los varegos a los griegos» constituía la principal vía de comercio de los países del Báltico con los del Mediterráneo. Desde 1558 hasta 1581 el Estado ruso poseyó el puerto de Narva, adonde viajaban para comerciar, sin entrar en Revel y otros puertos, no sólo los ingleses y los holandeses, sino también los franceses, los escoceses y los alemanes. En el siglo XVII la mayor parte de la población de Narva seguía siendo rusa, y los rusos no sólo se dedicaban al comercio, sino que se dedicaban también a la literatura. Una prueba de ello es el *Llanto sobre el río Narova en 1665*, publicado por mí, en el cual los habitantes de la ciudad se quejaban de la opresión que ejercían los suecos[6].

---

[5] Lijachev se refiere al poema de Pushkin titulado *Monumento. (N. de los T.)*

[6] D. S. Lijachev, «Plach o reke Narove 1665», *Trudy otdela drevnerrusskoi literatury*, Moscú/Leningrado, 1948, t. VI.

El inglés J. Fletcher señala en su libro sobre Rusia[7] que, en la época en que Narva era rusa, diariamente pasaban por su aduana hasta cien barcos cargados de lino y cáñamo procedentes de este país.

El atraso cultural. Es frecuente la opinión de que el pueblo ruso es extremadamente inculto. ¿Qué hay de cierto en ello? En efecto, el comportamiento de los rusos en su país y fuera de sus fronteras a veces «deja mucho que desear». Los que suelen obtener permiso para viajar al extranjero no son precisamente los mejores representantes de la nación[8]. Es algo bien sabido. También se sabe que los funcionarios, especialmente si eran corruptos, a lo largo de los setenta y cinco años del poder bolchevique se consideraron los más leales y «políticamente correctos». Sin embargo, la milenaria cultura rusa se halla, sin duda alguna, por encima del nivel medio. Basta con citar unos cuantos nombres; en la ciencia, Lomonósov, Lobachevski, Mendeléev, V. Vernadski; en la música, Glinka, Musorgski, Chaikovski, Skriabin, Rachmáninov, Prokófiev, Shostakóvich; en la literatura, Derzhavin, Karamzín, Pushkin, Gogol, Dostoievski, Tolstói, Chéjov, Blok, Bulgákov; en la arquitectura, Voronijin, Bazhénov, Stásov, Starov, Stackenschneider... No creo que valga la pena enumerar todos los campos en los que han destacado los rusos ni citar a sus principales exponentes. Dicen que Rusia no produjo nada en el campo de la filosofía. Efectivamente, Rusia apenas tiene una filo-

---

[7] *O gosudarstve Russkom* (*Sobre el Estado ruso*), San Petersburgo, 1906.

[8] El autor se refiere a la conocida práctica que existió durante muchos años de prohibir la salida al extranjero a las personas conocidas por su manera independiente de pensar o que de una u otra forma suscitaban la sospecha de las autoridades. La corrupción era considerada como un «pecado» humano y, por tanto, un mal menos grave que el inconformismo, por ejemplo, o el excesivo celo por el cumplimiento de la justicia. *(N. de los T.)*

sofía del tipo de la alemana, su filosofía es de otro tipo, y la lista de los pensadores rusos es más que suficiente: P. Chaadáev, N. Danilevski, N. Fédorov, V. Soloviev, S. Bulgákov, S. Frank, N. Berdiáev.

¿Y la lengua rusa de su época clásica, del siglo XIX? ¿Acaso no testimonia por sí misma el alto nivel intelectual de la cultura de Rusia?

¿Cómo podrían haber aparecido todos estos científicos, músicos, escritores, artistas y arquitectos si no hubiera habido un nivel cultural elevado?

También afirman que en Rusia la mayor parte de la población era analfabeta. No es un dato exacto. Las estadísticas que el académico A. I. Sobolevski recogió a partir de documentos de los siglos XV-XVII atestiguan el alto nivel de la alfabetización del pueblo ruso. Al principio no se dio crédito a estos datos, pero más tarde fueron confirmados por unas cartas escritas en corteza de abedul que descubrió en Nóvgorod A. V. Artsijovski, y cuyos autores eran artesanos y campesinos.

A lo largo de los siglos XVIII y XIX todo el Norte de Rusia, que nunca conoció la servidumbre, fue casi totalmente alfabetizado, y las familias campesinas conservaron hasta la última guerra grandes bibliotecas de libros manuscritos cuyos restos estamos rescatando ahora.

En los censos oficiales de los siglos XIX y XX los cismáticos rusos solían ser inscritos como analfabetos debido a que se negaban a leer los libros impresos; los cismáticos constituían la mayoría de la población autóctona en el Norte y en los Urales, así como en algunas zonas de otras provincias rusas.

Las investigaciones de Marina Mijáilovna Gromyko y sus discípulos demostraron que el volumen de conocimientos de los campesinos con respecto a la agricultura, la pesca, la caza y la historia rusa (que conocían a través del folclore) era muy grande. Lo que pasa es que hay distintos tipos de cultura. Y la cultura del campesinado ruso no era, desde luego, de tipo universitario. La cultura universitaria surgió tarde en Rusia, pero en los

siglos XIX y XX rápidamente alcanzó un nivel muy alto, especialmente en filología, historia y estudios orientales[9].

II

¿Qué pasó entonces con Rusia? ¿Por qué un país enorme en población y grande en cultura se vio en una situación tan trágica? Decenas de millones de personas fusiladas y torturadas hasta la muerte, aniquiladas durante la guerra «victoriosa» y a causa del hambre. Un país de héroes, mártires y... carceleros. ¿Por qué?

Otra vez se emprende la búsqueda de la misión especial de Rusia. Esta vez la idea más popular es una teoría antigua, aunque «invertida», según la cual la misión de Rusia es advertir al mundo del peligro de las construcciones estatales y sociales artificiales, demostrar que el socialismo no es viable y que incluso resulta catastrófico, ese socialismo en el que depositaron sus esperanzas los hombres mas «avanzados», especialmente los del siglo XIX. ¡Es algo inconcebible! Me niego a creer en una centésima, ni siquiera en una milésima parte del beneficio que puede aportar una misión semejante.

¡Rusia no tiene ni ha tenido nunca ha una misión especial!

El destino de una nación no se diferencia sustancialmente del de un hombre. Al igual que un hombre llega

---

[9] En el siglo XIX Rusia se convirtió en una de las mayores potencias en cuanto a la importancia de sus bibliotecas. Además de la Biblioteca Pública imperial de San Petersburgo, que ocupaba el tercer lugar en el mundo en cuanto a la cantidad de libros, de las bibliotecas de la Academia de Ciencias, del Museo Rumiántsev, de las universidades de Kiev, de las academias espirituales de San Petersburgo, Kazán y Kiev, y de las existentes en otras universidades y centros de educación superior, en las escuelas militares, en los liceos y en las escuelas profesionales, había unas magníficas colecciones particulares, especialmente en las casas señoriales, gracias a las cuales se educaron en las provincias, y algunas veces en el campo, los escritores y científicos más destacados.

al mundo dotado de una voluntad libre que le permite elegir su propio destino, ponerse del lado del bien o del mal, responder de sus actos y juzgarse por la elección que ha hecho, condenándose a sufrimientos extraordinarios o a la felicidad de reconocer que forma parte del bien, un reconocimiento que no hace él, sino un Juez Superior (elijo intencionadamente expresiones muy cautas, ya que nadie sabe cómo se celebra ese juicio), de la misma manera una nación responde por sí misma de su propio destino. Nadie debe culpar de su «infelicidad» a nadie: ni a los malvados vecinos, ni a los conquistadores, ni a las casualidades, pues las casualidades no son tan casuales, y no porque exista un «destino», una misión o un sino, sino simplemente porque las casualidades tienen causas concretas...

Una de las principales razones de estas casualidades es el carácter nacional de los rusos. No es unidimensional. En él se combinan rasgos que no sólo son diferentes, sino opuestos dentro del mismo «registro»: la religiosidad y el ateísmo extremo, la actitud desinteresada y la avaricia, el pragmatismo y la completa incapacidad para actuar ante circunstancias exteriores, la hospitalidad y la inhumanidad, la absoluta autohumillación nacional y el chauvinismo, el no saber hacer la guerra y los elementos de una admirable valentía y una firmeza que se manifiestan de improviso.

«Sin sentido y sin piedad», dijo Pushkin refiriéndose a la revuelta popular, pero cuándo ésta estalla tales rasgos se dirigen sobre todo contra aquellos que los demuestran, contra los rebeldes que sacrifican sus vidas en nombre de una idea pobre en contenido y aún menos clara en expresión.

«Es demasiado extremoso el hombre ruso, es demasiado extremoso, yo lo limitaría», afirma Iván Karamázov en la novela de Dostoievski.

Tienen toda la razón aquellos que hablan de la inclinación de los rusos a ser radicales en todo. Por qué ocurre esto es un tema aparte. Me limitaré a decir que las

causas son muy concretas y no tienen nada que ver con la fe en el destino y en la «misión». A los rusos les resultan muy difíciles, y a veces insoportables, las posiciones de centro.

Esta preferencia por los extremos en todo, combinada con una enorme credulidad, ha provocado y sigue provocando en la historia rusa la aparición de decenas de impostores y contribuyó a la victoria de los bolcheviques. Éstos pudieron triunfar, en parte, porque, de acuerdo con la idea que la multitud se hizo de ellos, querían más cambios que los mencheviques[10]. Recuerdo con mucha precisión esta clase de argumentos, que no fueron reflejados por los documentos (periódicos, panfletos y eslóganes), ya que fui testigo presencial de todos esos acontecimientos.

La desgracia de los rusos reside en su credulidad. No se trata de ligereza. Algunas veces la credulidad se presenta en forma de confianza, y entonces se relaciona con la bondad, la compasión, la hospitalidad (incluso la generosa y cordial forma de recibimiento que hizo famosos a los rusos y que hoy ha desaparecido). Es decir, se trata de una de las partes de esa hilera en la cual se suelen colocar las parejas de rasgos positivos y negativos del carácter nacional. A veces la credulidad se traduce en la elaboración de proyectos insustanciales de salvación económica y estatal (Nikita Jruschev creía ciegamente en la ganadería del cerdo, más tarde en la del conejo y después rindió culto al maíz; es la fe ciega típica del hombre ruso sin cultura).

Los rusos a menudo se burlan de su propia credulidad: lo hacemos todo «al azar», sin ninguna previsión,

---

[10] Esta creencia podría estar relacionada con el significado etimológico de los nombres de los partidos políticos. *Bolchevik* viene de la palabra «grande» o «mayoría», mientras que *menchevik* tiene un significado opuesto. *(N. de los T.)*

«confiamos en la suerte». Estas expresiones, que caracterizan acertadamente el típico comportamiento ruso incluso en situaciones críticas, son difíciles de traducir a cualquier otra lengua. No podemos interpretarlo como una simple credulidad con respecto a cuestiones prácticas; más bien se trata de una fe en el destino y de una falta de confianza en uno mismo, combinadas con la creencia en la propia predestinación.

También es muy ruso el deseo de huir de la «protección» estatal y de afrontar los peligros en las estepas o los bosques de Siberia, de buscar el feliz reino de Bielovodie[11] y, mediante esta búsqueda, llegar hasta Alaska o Japón.

Algunas veces la credulidad se manifiesta en la fe en los extranjeros, y otras veces los extranjeros son vistos como los causantes de todas las desgracias. Es indudable que en la carrera política de muchos de nuestros «propios» extranjeros ha sido muy importante precisamente el hecho de que no eran rusos, sino georgianos, chechenos, tártaros, etc.

El drama de la credulidad rusa se agrava por el hecho de que su pensamiento no se centra en las tareas cotidianas, sino que tiende a reflexionar profundamente sobre la historia y la vida, sobre todo lo que sucede en el mundo. El campesino ruso, sentado junto a su casa, habla con sus amigos de la política y del destino de Rusia. ¡Y no se trata de una excepción, sino de un fenómeno habitual!

Los rusos están dispuestos a poner en peligro todo lo que más aprecian si se entusiasman con la realización de sus propuestas e ideas. Están dispuestos a padecer hambre y sufrimientos, incluso a autoincinerarse (como lo hicieron cientos de cismáticos) en nombre de su fe, de sus convicciones, de su ideal. Y esto no sólo ha ocurrido en el pasado, sino que sigue sucediendo (¿acaso

---

[11] Utopía popular rusa. *(N. de los T.)*

los electores no creyeron en las promesas claramente inviables del diputado Zhirinovski?).

Los rusos tenemos que adquirir, al final, el derecho y la fuerza de responder de nuestro presente por nuestra propia cuenta, de decidir por nosotros mismos nuestra política, tanto en el ámbito de la cultura como en el de la economía y el derecho político; debemos apoyarnos en los hechos reales, y no en los prejuicios de distinto tipo relacionados con la historia rusa, en los mitos sobre la misión del pueblo ruso en la historia universal, sobre la supuesta condena que pesa sobre él de acuerdo con ciertas ideas fantasiosas acerca de su gravoso legado de esclavitud —que nunca tuvieron los rusos— o de servidumbre —que tuvieron también muchos otros pueblos—, sobre la pretendida falta de «tradición democrática» —que sí existió realmente—, sobre la supuesta ausencia de iniciativa —que tuvimos de sobra, como lo demuestra la cantidad de iniciativa que fue necesaria para colonizar Siberia—, etc. Nuestra historia no es ni peor ni mejor que la de otros pueblos.

Tenemos que hacernos responsables de nuestra situación actual, hacernos responsables ante el tiempo, y no hemos de achacar todas las culpas a nuestros antepasados, que son dignos de todo respeto y veneración, aunque, desde luego, no podemos ignorar las graves consecuencias de la dictadura comunista.

Somos libres, y precisamente por eso somos responsables. Lo peor que podríamos hacer es culpar de todo al destino o esperar que nos ayude el azar, la suerte, etc. ¡No es la suerte la que debe ayudarnos!

No podemos aceptar los mitos sobre la historia y la cultura rusas que creó Pedro I, quien los necesitaba para apartarse de las tradiciones y moverse en la dirección que le era necesaria. Pero ¿acaso esto significa que debemos quedarnos tranquilos y pensar que lo que nos sucede es una situación normal?

¡No, de ninguna manera! Las tradiciones de una cultura milenaria obligan a mucho. Tenemos la obligación

de seguir siendo una gran potencia, nos es imprescindible hacerlo, no sólo a causa de la extensión de nuestro territorio y de la magnitud de nuestra población, sino por esa gran cultura de la que debemos ser dignos y que, cuando quieren humillarla, la contraponen (y esto no es casual) a la cultura de toda Europa, de todos los países occidentales. No a la cultura de un país, sino de todos los países. Esto suele hacerse inconscientemente, pero indica que Rusia puede situarse al lado de Europa.

Si conservamos nuestra cultura y todo lo que contribuye a su desarrollo (las bibliotecas, los museos, los archivos, las escuelas, las universidades, la prensa —especialmente las voluminosas revistas culturales, tan características de la cultura rusa—), si conservamos la pureza de nuestra riquísima lengua, la literatura, la educación musical, los institutos de investigación, sin duda alguna ocuparemos uno de los puestos más destacados en el norte de Europa y Asia.

Al pensar en nuestra cultura e historia no podemos huir de nuestra memoria, de la misma manera en que no podemos huir de nosotros mismos, ya que la fuerza de la cultura reside en sus tradiciones, en su memoria del pasado. Y es importante que conserve todo lo que merece ser conservado.

DMITRI LIJACHEV

DEL CARÁCTER NACIONAL DE LOS RUSOS

Desde tiempos inmemoriales existen en nuestro planeta varios tipos de culturas: la cultura china, la japonesa, la budista, la islámica, la europeo-cristiana. No voy a enumerarlas todas, ni me propongo valorarlas. Cada cultura nacional y cada tipo cultural son incomparables. En el mundo hay una multitud de infinitos, y cada infinito se encuentra con otro en lo incomensurable...

Pero se puede sostener (aunque insisto en que no tengo el propósito de calibrar las culturas ni estoy capacitado para hacerlo) que el tipo europeo de cultura es el más universal, el más sensible hacia otras culturas y el que posee la mayor capacidad de influir en ellas. La civilización europea, entendida como un determinado tipo cultural, está abierta a otras culturas, y precisamente esta circunstancia la convierte en la cultura del futuro, y en alguna medida en la de nuestra actualidad.

En efecto, los límites de la cultura europea abarcan muchas culturas nacionales. Europa estudia todas las culturas (yo diría del globo terrestre), las utiliza a todas, se enriquece ella misma y hace que se enriquezcan otros pueblos.

Ahora volvamos a Rusia. No tiene sentido debatir si Rusia pertenece a Europa o a Asia. Por desgracia, este problema se ha planteado de vez en cuando en Alemania, en Polonia y en algunos otros países que lindan con nosotros y tienen una cierta inclinación a creerse los guardianes de Europa. La cultura rusa se extiende por un enorme territorio que incluye tanto Leningrado-San Petersburgo

como Vladivostok, pero es una sola cultura. Una familia que se muda de San Petersburgo a Jabárovsk o Irkutsk no cambia de ambiente cultural, que siempre es el mismo. Por tanto, no tiene sentido buscar los límites geográficos de Europa en la cordillera de los Urales, el Cáucaso u otro lugar. Tanto Armenia como Georgia pertenecen también al tipo europeo de cultura. Se puede preguntar por qué. La respuesta es lo que ya he señalado al principio: pertenecen al mismo tipo de cultura, y ello se debe al cristianismo. Para el cristiano lo principal es que «no hay judío ni heleno». La libertad de la persona y la tolerancia religiosa pasaron por todas las pruebas en la Edad Media y se convirtieron en las principales peculiaridades del europeísmo cultural.

La cultura rusa, sólo por el hecho de estar compuesta por las culturas de una decena de pueblos y estar vinculada desde los tiempos más remotos a las vecinas culturas de Escandinavia, Bizancio, los eslavos del Sur y de Occidente, Alemania, Italia, los pueblos de Oriente y el Cáucaso, es una cultura universal y tolerante con respecto a otros pueblos. Este último rasgo lo caracterizó de manera exacta Dostoievski en su famoso discurso en homenaje a Pushkin. Pero la cultura rusa también es europea, puesto que siempre fue fiel en su esencia más profunda a la idea de la libertad de la persona.

Entiendo que esta idea mía puede parecer muy extraña a aquellos que están acostumbrados a sustituir el conocimiento histórico por la mitología histórica. La mayor parte de los habitantes de Occidente ha creído hasta hoy día que a los rusos les son propias no sólo la intolerancia, sino también la paciencia, y con ésta, la sumisión, la impersonalidad y el bajo nivel de necesidades espirituales.

¡No, no y no! Recuérdese que, según la leyenda recogida en crónicas, fue la unión de numerosas tribus (los eslavos del Este, los fino-húngaros y los turcos) la que llamó a los príncipes varegos. Ahora es obvio que los príncipes desempeñaban en los siglos X-XI el papel de

expertos militares. Y además, si la leyenda no se equivoca, para realizar esta convocatoria era necesaria una unión, un tipo de organización. Pero esto no es aún todo, el *veche*[1] (ahora no nos importa a quién gobernaba) era una gran escuela de opinión pública. Los príncipes no podían prescindir de la opinión de los habitantes de Kiev y Nóvgorod. A los príncipes de Nóvgorod ni siquiera se les permitía residir dentro de la ciudad, a fin de evitar la dictadura. Los hombres pasaban libremente de un principado a otro, como los mismos príncipes. Y cuando quedaron establecidas las fronteras del Estado se inició el éxodo a las tierras de los cosacos. El pueblo aguantaba mal la arbitrariedad del Estado. Los *veche* fueron sustituidos por las asambleas de los ciudadanos (*zemski sobor*). Existía una legislación (la «Ley Rusa», los Códices, la Instrucción) que defendía los derechos y la dignidad de la persona. ¿Acaso esto es poco? ¿No basta con el movimiento popular hacia el Este, que buscaba la liberación del Estado y el feliz reino de Belovodie? El Norte, Siberia y Alaska fueron incorporados y colonizados no tanto por el gobierno como por el pueblo, por las familias de los campesinos que llevaban en sus carros no sólo pertenencias personales, sino también valiosísimos libros manuscritos. ¿Acaso las continuas revueltas y los caudillos rebeldes como Razín, Bulavin, Pugachev y muchos otros no manifiestan una inagotable inclinación a la libertad? ¡Y las hogueras del Norte en las cuales centenares y millares de personas prefirieron arder antes que traicionar sus convicciones! ¿Con qué otra rebelión podríamos comparar la de los decembristas, cuyos jefes actuaron en contra de sus intereses patri-

[1] El *veche* es la asamblea de ciudadanos libres que en los tiempos anteriores a la invasión de los tártaros (siglo XII) solía resolver los problemas más importantes de la vida pública. En algunas ciudades rusas (Nóvgorod, Pskov) los *veche* persistieron hasta el siglo XVI. *(N. de los T.)*

moniales, sociales y de clase a favor de la justicia social y política? ¡Y las asambleas de las aldeas, con las que casi siempre tenían que contar las autoridades! ¡Y la literatura rusa, que durante mil años luchó por la justicia social! Cientos de obras que sorprenden como expresión de la conciencia social: setecientos años de literatura de gentes de las que sabemos sólo de oídas, sin leer otra cosa que el *Cantar de las huestes de Igor*[2] y leyendo además esta obra sólo en su versión al ruso moderno... ¿Es todo ello una «sumisión esclavizada del pueblo al Estado»? ¿«Falta de experiencia de la vida social»? ¡Ojalá utilizáramos la experiencia de nuestro *zemstvo*[3]!

A menudo se ha repetido que el carácter del pueblo ruso quedó negativamente marcado por la servidumbre, que fue abolida muy tardíamente en comparación con otros países europeos: en 1861. Sin embargo, la servidumbre no existió en la parte septentrional de Rusia. En relación con otros países europeos, la servidumbre en Rusia no tuvo las características de la esclavitud; y a propósito de la esclavitud, ésta fue abolida en los Estados Unidos más tarde que la servidumbre en Rusia. Además, el carácter nacional ruso se formó antes de la introducción de la servidumbre. Los escritores del siglo XIX siem-

---

[2] Existe una versión castellana de esta obra maestra de la literatura rusa antigua: *Cantar de las huestes de Igor*, traducción, prólogo y anotaciones de Ángel Encinas Moral, Miraguano, Madrid, 1986. *(N. de los T.)*

[3] Movimiento liberal surgido en Rusia a mediados del siglo XIX que luchaba por la democratización del país y por extender la autogestión característica del campo ruso a todos los niveles de la vida política. Las actividades del *zemstvo* eran múltiples e iban desde la educación del pueblo (gracias al *zemstvo* en pocos años el país se cubrió de una red de escuelas y hospitales rurales gratuitos) hasta la más activa participación de la vida pública de la sociedad, desempeñando el papel de oposición política en un Estado donde la actividad de los partidos estaba prohibida. El movimiento desapareció después de la primera revolución rusa (1905-1907), cuando fueron legalizados los partidos políticos. *(N. de los T.)*

pre destacaban el sentido de la dignidad de los campesinos rusos (Pushkin, Turguénev, Tolstói, etc.).

Pretendo disipar un mito, pero no me gustaría afirmar que todo ha sido estupendo en el carácter de la cultura rusa. Lo que pasa es que hay buscar defectos reales, no imaginarios. ¡No es el marqués de Custine, que estuvo en Rusia poco más de dos meses, quien debe enseñarnos a conocer nuestro país! ¡Seamos libres al opinar sobre Rusia!

Hay una característica que fue señalada hace mucho tiempo y que realmente constituye la desgracia de los rusos: la inclinación a llevar todo a los extremos, a los límites de lo posible.

Un brillante representante del Renacimiento europeo, Máxim Grek [el Griego], que vino a Rusia a finales del siglo XVI, sufrió mucho aquí, pero se enamoró del país desde las ventanas de la celda de la prisión, donde, a pesar de todo, siguió escribiendo sus magníficas obras; muy poco tiempo después de su muerte fue reconocido como santo (¡qué larga es esta tradición en nuestro país!). Su imagen de Rusia es sorprendentemente cierta. Máxim Grek la describió como una mujer sentada en el camino, vestida de negro y con gesto pensativo. Siente que vive el final de los tiempos y medita sobre su futuro. Llora. La orilla de un río o de un mar, el extremo de la tierra, las vías y los caminos siempre fueron los sitios que atrajeron al pueblo ruso. Incluso las primeras capitales rusas se fundaron en la Gran Ruta que comunicaba a los varegos con los griegos[4]. En esta ruta fueron fundadas Vladímir y Smolensk. La ciudad de Yaroslavl fue importante por hallarse en la primera ruta que conducía más allá de la «Piedra», a Siberia. Iván el Terrible soñaba con trasladar su capital a la ciudad de Vologdá, y sólo una

[4] Así se llamaba en la antigua literatura rusa la ruta comercial que unía el norte de Europa con Bizancio y Oriente a través de Rusia. *(N. de los T.)*

casualidad (o, más exactamente, un mal augurio) le obligó a abandonar esa idea. Sin embargo, Pedro el Grande llevó la capital de su imperio al extremo más peligroso: la orilla del mar. ¡Una capital situada en la misma frontera de un país enorme!, creo que se trata de un caso único en la historia universal. Pero, en Rusia, esto tenía relación con motivos ideológicos: la decidida transformación de todo el país.

¿Y qué podemos decir de los numerosos monasterios y conventos que siempre iban avanzando más y más hacia el interior de los bosques y hacia las islas del Mar Frío?

Esa misma inclinación a llevar todo a los límites de lo posible y además hacerlo con la mayor rapidez posible se puede observar en todas las cosas de Rusia. No sólo en el conocido rechazo de todos los bienes mundanos, sino también en la filosofía y en el arte.

¿Eso está bien o mal? No me atrevo a juzgarlo, pero es indiscutible el hecho de que Rusia, gracias a esta característica suya, siempre se ha encontrado al borde de un grave peligro, como también es cierto el hecho de que en Rusia nunca hubo un presente feliz, pues éste fue sustituido por el sueño de un porvenir dichoso.

Me he detenido de una forma muy breve sólo en dos atributos del carácter del pueblo ruso, y ni siquiera he podido hacer con ellos algo más que mencionarlos. Pero lo principal es salir de la niebla de los mitos sobre el pueblo y la historia de Rusia, salir a la luz del conocimiento exacto de los hechos, de la historia real, no oscurecida por una nube de falsas generalizaciones.

Hay muchas peculiaridades en el carácter nacional ruso. Su existencia no puede ser probada con facilidad, sobre todo cuando cada rasgo se corresponde con una característica contraria: la generosidad y la avaricia (en su mayor parte inmotivada), la bondad y la malicia (también inmotivada), el amor a la libertad y la inclinación al despotismo, etc. Pero, por fortuna, a cada característica nacional real casi siempre le corresponde un rasgo fantasmal que resulta especialmente notable al contras-

tarse con la primera, la verdadera y la que define la existencia histórica.

¿Qué hemos de hacer en el futuro, especialmente con las dos particularidades del carácter ruso a las que me he referido?

Creo que en el futuro deberíamos desarrollar esas particularidades en la dirección correcta. La aspiración de los rusos a la libertad debe ser orientada por el camino del desarrollo de la pluralidad espiritual, de la libertad espiritual, de las posibilidades creativas que hemos de ofrecer a la juventud. Ahora estamos demasiado constreñidos en los límites de unas pocas profesiones que no permiten la evolución de las múltiples potencialidades que tiene el pueblo, la juventud del país.

La inclinación de los rusos a llegar hasta el último límite también deberíamos desarrollarla, sobre todo en la esfera espiritual. ¡Que existan entre nosotros héroes del espíritu, mártires que se sacrifiquen en el cuidado de los enfermos, de los niños, de los pobres, de otros pueblos, que haya santos finalmente! ¡Que nuestro país vuelva a ser la patria del estudio de los pueblos orientales, el país de los «pueblos pequeños» y de la supervivencia de éstos en el «libro rojo de la humanidad»! ¡Que la aspiración intuitiva de entregarse por completo a una causa sagrada, que tanto distinguió a los rusos en todas las épocas de su historia, vuelva a ocupar un lugar digno, apartándolos de los esquemas de la uniformidad de ideas, de la uniformidad de la acción y de la uniformidad de la obediencia que tanto les mutilaron! Todas estas «uniformidades» no nos son propias y nos conducen fuera del camino, a las explosiones y los disparos, al crecimiento de la delincuencia, que no es otra cosa que la negra contrapartida de la inclinación rusa a llevarlo todo al extremo, a permanecer al borde del abismo.

Es necesario entender los rasgos del carácter ruso (al menos esos dos que he señalado). Si los orientamos correctamente se convertirán en cualidades inestimables del pueblo ruso. Pero, si no se dirigen o se conducen por

el camino falso, causarán un gran efecto en un primer momento y luego se tornarán explosivas.

El efecto de «oscuro contrapeso» de los rasgos del carácter nacional ruso es peligroso y debemos prevenirlo.

Imagino el siglo XXI como el siglo del desarrollo de la cultura humanista, una cultura bondadosa y educadora, que inculque la libertad de elección profesional y la aplicación de las fuerzas creativas. La enseñanza subordinada a las tareas formativas, la diversificación de las escuelas secundarias y superiores, el renacimiento del sentido de la propia dignidad, que impida que los talentos se desvíen hacia la delincuencia, el renacimiento de la consideración del hombre como un valor superior que todos deben apreciar, el renacimiento de la sensibilidad especial de la conciencia y del concepto del honor; esto es, a grandes rasgos, lo que nos hace falta para el siglo XXI. No sólo nos hace falta a los rusos, pero nosotros lo necesitamos de manera especial porque precisamente nosotros lo hemos perdido en gran medida en nuestro malaventurado siglo XX.

Colección Clásicos del Pensamiento

TÍTULOS PUBLICADOS

1. John Locke: *Carta sobre la tolerancia* (3.ª ed.).
2. Abū Nasr al Farābī: *La Ciudad Ideal* (2.ª ed.).
3. Montesquieu: *Del espíritu de las leyes* (3.ª ed.).
4. Pasquale Stanislao Mancini: *Sobre la Nacionalidad.*
5. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre la Economía política.*
6. Rudolf Hilferding: *El capital financiero.*
7. Immanuel Kant: *Sobre la paz perpetua* (3.ª ed.).
8. John Stuart Mill: *Del Gobierno representativo* (2.ª ed.).
9. Max Weber: *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (2.ª ed.).
10. Baruch Spinoza: *Tratado teológico-político. Tratado político* (3.ª ed.).
11. Jean Bodin: *Los seis libros de la República* (3.ª ed.).
12. Edmund Husserl: *Meditaciones cartesianas* (2.ª ed.).
13. Montesquieu: *Cartas persas* (2.ª ed.).
14. Averroes: *Exposición de la «República» de Platón* (3.ª ed.).
15. Francisco de Quevedo: *Defensa de Epicuro contra la común opinión.*
16. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»* (2.ª ed.).
17. Martín Lutero: *Escritos políticos* (2.ª ed.).
18. Joseph A. Schumpeter: *Imperialismo. Clases sociales* (2.ª ed.).
19. Étienne de la Boëtie: *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* (2.ª ed.).
20. Marco Tulio Cicerón: *Sobre la República. Sobre las leyes* (2.ª ed.).
21. Johann Gottlieb Fichte: *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos.*
22. Lucio Anneo Séneca: *Diálogos.*
23. *Código de Hammurabi* (2.ª ed.).
24. Immanuel Kant: *Teoría y práctica* (2.ª ed.).
25. Thomas Hobbes: *Del ciudadano. Leviatán* (3.ª ed.).
26. David Hume: *Ensayos políticos* (2.ª ed.).
27. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* (3.ª ed.).
28. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Análisis infinitesimal* (2.ª ed.).
29. Ludwig Wittgenstein: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología.* Vol. I (2.ª ed.)
30. Immanuel Kant: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff.*
31. Isaac Newton: *Principios matemáticos de la Filosofía natural* (2.ª ed.).

32. Henry D. Thoreau: *Desobediencia civil y otros escritos.*
33. Sulpicio Severo: *Obras completas.*
34. Nicolás Copérnico: *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes).*
35. Johann Gottlieb Fichte: *Introducciones a la doctrina de la ciencia* (2.ª ed.).
36. Immanuel Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (2.ª ed.).
37. Tomás Moro: *Utopía* (3.ª ed.).
38. Thomas Jefferson: *Autobiografía y otros escritos.*
39. René Descartes: *Discurso del método* (3.ª ed.).
40. Mo Ti: *Política del amor universal.*
41. Père Joseph y Henri de Rohan: *Del interés de los Estados.*
42. Johann Heinrich Pestalozzi: *Cartas sobre educación infantil.*
43. J. B. Erhard, J. B. Geich, J. G. Hamann, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch. M. Wieland: *¿Qué es Ilustración?* (3.ª ed.).
44. Louis-Ambroise de Bonald: *Teoría del poder político y religioso.*
45. *Poema de Gilgamesh* (2.ª ed.).
46. Nicolás Maquiavelo: *Del arte de la guerra* (2.ª ed.).
47. David Hume: *Tratado de la naturaleza humana* (2.ª ed.).
48. Lucio Anneo Séneca: *Sobre la clemencia.*
49. Benjamin Constant: *Del espíritu de conquista. De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos.*
50. *Himnos sumerios.*
51. Johann Gottlieb Fichte: *Discursos a la nación alemana.*
52. Nicolás Maquiavelo: *El príncipe* (3.ª ed.)..
53. Wilhelm von Humboldt: *Los límites de la acción del Estado.*
54. Jean-Jacques Rousseau: *El contrato social o Principios de derecho político* (3.ª ed.).
55. *Fragmentos Vaticanos.*
56. Jean-Jacques Rousseau: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su Proyecto de reforma.*
57. Marsilio de Padua: *El defensor de la paz.*
58. Francis Bacon: *Teoría del cielo.*
59. Immanuel Kant: *La metafísica de las costumbres* (2.ª ed.).
60. *Libro de los Muertos* (2.ª ed.).
61. Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del «Spiegel»* (2.ª ed.).
62. Baruch Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos.*
63. Nicolai Hartmann: *Autoexposición sistemática.*
64. Marco Tulio Cicerón: *Sobre los deberes.*
65. Santo Tomás de Aquino: *La monarquía* (2.ª ed.).
66. *La Revolución francesa en sus textos.*
67. Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia.*
68. Hans J. Morgenthau: *Escritos sobre política internacional.*
69. Thomas Paine: *El sentido común y otros escritos.*

70. *Himnos babilónicos.*
71. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling.*
72. Eduard Bernstein: *Socialismo democrático.*
73. Voltaire: *Filosofía de la Historia.*
74. Immanuel Kant: *Antropología práctica.*
75. Karl Mannheim: *El problema de una sociología del saber.*
76. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Sobre la religión.*
77. Pedro Abelardo: *Conócete a ti mismo.*
78. Carl Schmitt: *Sobre el parlamentarismo.*
79. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino.*
80. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Los elementos del Derecho natural.*
81. Nicolás Maquiavelo: *Escritos políticos breves.*
82. Johann Gottlieb Fichte: *El Estado comercial cerrado.*
83. Epicuro: *Obras* (2.ª ed.).
84. Johann Christoph Friedrich Schiller: *Escritos sobre estética.*
85. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Escritos de dinámica.*
86. Anne-Robert-Jacques Turgot: *Discursos sobre el progreso humano.*
87. Immanuel Kant: *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.*
88. Francis Hutcheson: *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza.*
89. Thomas Hobbes: *Diálogo entre un filósofo y un jurista, y escritos autobiográficos.*
90. Bartolomé de Las Casas: *Brevísima relación de la destruición de las Indias.*
91. Guillermo de Ockham: *Sobre el gobierno tiránico del papa.*
92. David Hume: *Historia natural de la religión.*
93. Dante Alighieri: *Monarquía.*
94. Thomas Hobbes: *Behemoth.*
95. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Cartas sobre dogmatismo y criticismo.*
96. Fadrique Furió Ceriol: *El Concejo y Consejeros del Príncipe.*
97. Ludwig Feuerbach: *Escritos en torno a «La esencia del cristianismo».*
98. Ludwig Ernst Borowski: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant.*
99. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio.*
100. *Ley de las XII Tablas.*
101. John Stuart Mill: *Bentham.*
102. Arthur Schopenhauer: *Los designios del destino. Dos opúsculos de Parerga y Paralipómena.*
103. Jean-Jacques Rousseau: *Escritos polémicos.*
104. Adán Mickiewicz: *El libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos.*
105. Jean-Jacques Rousseau: *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos.*
106. Christian Thomasius: *Fundamentos de derecho natural y de gentes.*

107. Alexandr Ivánovich Herzen: *Pasado y pensamientos.*
108. *Los primeros Códigos de la humanidad.*
109. Francisco de Vitoria: *La Ley.*
110. Johann Gottlieb Fichte: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión.*
111. Pletón (Jorge Gemisto): *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro.*
112. Hans Kelsen: *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*
113. Ludwig Wittgenstein: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología.* Vol. II.
114. Léon Blum: *La reforma gubernamental.*
115. Henri Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*
116. Erasmo de Rotterdam: *Educación del príncipe cristiano.*
117. John C. Calhoun: *Disquisición sobre el gobierno.*
118. Carl Schmitt: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica.*
119. Johann Gottlieb Fichte: *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua.*
120. Johann Wolfgang von Goethe: *Teoría de la naturaleza.*
121. Wilhelm von Humboldt: *Escritos de filosofía de la historia.*
122. Justo Lipsio: *Políticas.*
123. Hans Kelsen: *El Estado como integración. Una controversia de principio.*
124. N. Karamzín, P. Chaadáev, A. Jomiakov, I. Kircevski, K. Leóntiev, F. Dostoievski, V. Soloviev, N. Berdiáev, G. Fedótov, D. Lijachev: *Rusia y Occidente (Antología de textos).*

OLGA NOVIKOVA es licenciada en Filología e investigadora del Centro de Estudios Rusos de la Universidad Autónoma de Madrid. Colaboró en la revista del Departamento de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS y es autora de una serie de ensayos dedicados a la historia de las utopías. Entre sus traducciones a la lengua rusa figura la selección de *Utopía y reformismo en la España de los Austrias* de José Antonio Maravall; asimismo es autora del estudio preliminar y de la traducción de *Pasado y pensamientos* de Alexandr Herzen, publicado por Editorial Tecnos.

JOSÉ CARLOS LECHADO es traductor e historiador. Miembro del Centro de Estudios del Este, es autor de diversos artículos sobre la política internacional y coautor de los libros *¿Un nuevo orden mundial?* y *Los conflictos yugoslavos.*

«Los pueblos son seres morales de la misma manera que los individuos. Los educan los siglos, al igual que los años forman a las personas. Pero de nosotros casi se puede decir que somos una excepción entre los pueblos. Pertenecemos a aquellos que no parecen formar parte integrante del género humano, sino que existen para dar al mundo alguna importante lección. Seguramente, la enseñanza que estamos destinados a impartir no pasará en vano, pero ¿quién sabe cuándo volveremos a encontrarnos unidos a la humanidad y qué desgracias tendrémos que padecer hasta que se cumpla nuestro destino?»

PETR CHAADÁEV

Colección
Clásicos del Pensamiento

ISBN 84 - 309 - 3074 - 4

1229124